Heinrich von Steins Heiligendichtungen.

(Teildruck.)

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der
Hohen Philosophischen Fakultät
der Philipps-Universität zu Marburg
vorgelegt von

Käthe Bruns
aus Brake (Old.)

Marburg 1932.

Druck von W. Auffurth's Buchdruckerei in Brake (Old.)

Als Dissertation angenommen am 28. November 1928.

Berichterstatter: Herr Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Elster.

Tag der mündlichen Prüfung: 28. November 1928.

Gedruckt mit Genehmigung der Fakultät.

Der Volldruck erscheint bei W. Auffurth, Brake (Old.)

Inhalts-Verzeichnis.

Stand der Forschung.

Die Urteile von zwei Zeitgenossen über Heinrich von Stein mögen der Besprechung der hauptsächlichen Arbeiten, die sich mit ihm beschäftigen, voranstehen. Die beiden größten, mit denen Stein während seines Lebens in enge Berührung kam, Richard Wagner und Nietzsche, sind von der Kraft seiner dichterischen Begabung überzeugt. Dabei kannten sie nur seine Scenen „Helden und Welt". Der Brief Wagners an Stein, seine letzte schriftliche Äußerung an die Öffentlichkeit, der Steins „Helden und Welt" zur Einführung dienen sollte, bezeugt sehr klar, was Wagner von Stein hielt und erwartete. Nietzsche schreibt an Stein: „Ja, Sie sind ein Dichter" und rät ihm dringend: „Nur sollten Sie ernsthaft Dichter und schlechterdings nicht Ästhetiker und Philosph sein wollen".[1]

Eine auf umfassender wissenschaftlicher Forschung beruhende Darstellung und Würdigung von Steins Leben und Werk liegt heute noch nicht vor. Die vielen Einzelarbeiten, die sich mit seinem Leben und seiner Philosophie, seiner Weltanschauung im allgemeinen oder in besonderen Fragen beschäftigen, gliedern sich in zwei große Gruppen. Die Verfasser der ersten Gruppe gehören demselben Bayreuther Kreis wie Stein an, oder sie sind, wie Lienhard, in den Hauptzügen der Geisteshaltung ähnlich gerichtet. Damit ist ihnen eine kritische Einstellung Stein gegenüber erschwert. Hinzu kommt, daß sie ihm oft auch persönlich zu nahe standen, um sich von einseitiger Beurteilung freihalten zu können. In der kleineren zweiten Gruppe fasse ich die Arbeiten von

---

[1]) Nietzsche, Ges. Briefe, Band III, S. 251.

Servaes, Ettlinger, Lévy sowie den Abschnitt über Stein in R. M. Meyers Literaturgeschichte zusammen.

Hans von Wolzogen hat das Verdienst, Steins Bayreuther Briefe gesammelt und mit Erläuterungen versehen herausgegeben zu haben.[1] Wolzogen ist der Herausgeber der „Bayreuther Blätter". Stein war sein eifrigster Mitarbeiter, und die veröffentlichten Briefe wurden hauptsächlich der „Bayreuther Blätter" wegen zwischen ihnen gewechselt. Wolzogen hat sich außerdem in einer Reihe von Aufsätzen, die er in der Zeit von 1887 bis 1926 veröffentlichte, mit Stein beschäftigt. Auf eine „Einführung in Steins Heilige"[2] wird im Laufe der vorliegenden Untersuchung noch im einzelnen zu verweisen sein. Sie ist nicht frei von Überschwang, z. B. wenn Wolzogen hofft, Stein einmal so aus der Nichtachtung gerettet zu sehen wie Heinrich von Kleist.[3] Mit reichlich hochgegriffenen Worten leitet Wolzogen die 1907 herausgegebenen Briefe ein: „Stein ist aus dem Dunkel seiner leidvoll bescheidenen Existenz hervorgetreten als ein über seine Zeit herausleuchtender Geist aus der Edelschar deutscher Genien".[4] Sachlich am wertvollsten, besonders auch mit Bezug auf die formale Gestalt von Steins Dichtungen, ist der Aufsatz „Heinrich von Stein" in der „Deutschen Akademischen Rundschau".[5]

Die Arbeit von Rudolf Goetze, der als Mitglied des Berliner Akademischen Richard-Wagner-Vereins in den achtziger Jahren mit Stein in persönliche Berührung kam, über „Heinrich von Stein in seinem Verhältnis zu Richard Wagner und Arthur Schopenhauer"[6] ist nicht erschöpfend und in wesentlichen Punkten anfechtbar. Wenn Goetze z. B. feststellt, Stein hätte keines festen philosophischen Systems bedurft, denn „Richard Wagners die ganze Welt umspannender Gedankenkreis ist das herrliche Opfergefäß, in welchem er seine Gaben darbringt"[7] und sogar Steins Mitarbeit am Wagnerlexikon ihm Ersatz für das eigene philosophische

---

1) Bayreuther Blätter 1889, 1907, 1910. 2) a. a. O. 1888. 3) a. a. O. S. 77. 4) B. Bl. 1907 S. 162. 5) Dt. Ak. Rdsch. 1926 Nr. 16/17. 6) B. Bl. 1888. 7) a. a. O. S. 272.

System sein läßt,[1] so fehlt tatsächlich jeder Abstand des Verfassers von den Dingen und Menschen, die er beurteilt. Vor allem ist aber Steins Einstellung zu Schopenhauers Forderung der Verneinung des Willens nicht richtig erkannt.[2]

Der Wagnerbiograph Chamberlain gibt eine warmherzige Darstellung von Steins Leben und Persönlichkeit,[3] die dadurch besonders wertvoll ist, daß sie sich auf ein reiches Quellenmaterial stützt. Chamberlain hatte das Tagebuch Steins, das er von seinem 15. Jahre bis zu seinem Tode, allerdings mit Unterbrechungen, geführt hat, sowie Briefe und Entwürfe Steins zur Verfügung.[4] So sehr Chamberlain den Menschen Stein verherrlicht, über den Dichter urteilt er doch besonnen.[5]

Während Chamberlain in dem ersten Teil der 1905 erschienenen Schrift „Heinrich von Stein und sein Werk" die Persönlichkeit Steins zu umreißen versuchte, übernahm Steins Schüler Poske als zweiten Teil der Abhandlung die Darstellung von Steins Weltanschauung. Hier, wie auch in seiner Einführung zu „Heinrich von Steins poetischem Nachlaß"[6] ist Poske nicht frei von Einseitigkeiten. Schon seiner Anschauung, daß der so früh gestorbene Stein als ein Fertiger von der Welt geschieden sei, kann ich nicht zustimmen. In Steins „Vermächtnis" — Gedanken aus den Jahren 1881—83 — sieht Poske „den Ertrag seines Lebens" und rechnet es zu dem „Wertvollsten, was das vorige Jahrhundert dem unserigen zu überliefern haben würde".[7]

Lienhard schlägt ein neues Thema über Stein in seinen Aufsätzen an, die in den „Wegen nach Weimar" erschienen sind.[8] Stein findet darin seinen Platz als „theoretische Verbindung zwischen Bayreuth und Weimar", ohne daß jedoch diese Verbindung weiter untersucht würde. Besonders zu erwähnen sind Lienhards Ausführungen über das Verhältnis von Stein zu Gobineau und Nietzsche. Reichlich kühn und

---

[1]) S. 10. [2]) S. 20. [3]) H. St. Chamberlain u. Fr. Poske „Heinr. von Stein und seine Weltanschauung", Mü. u. Lpzg. 1905, 2. Aufl. [4]) a. a. O. S. 2. [5]) S. 54 ff. [6]) B. Bl. 1889. [7]) a. a. O. S. 272. [8]) Bd. 1—4, Stuttgart 1906—08.

unzutreffend erscheinen mir Lienhards Vermutungen über das, was Stein bei längerem Leben noch geleistet haben würde. „Hätte Stein die letzten Jahre mit uns gelebt, er hätte uns vermutlich in immer klarerer Stilistik zu Kant geführt . . . und wäre schließlich von neuen Gesichtspunkten zu Christus gekommen; ja, er hätte vielleicht sogar indoarisches Denken in diesen europäischen Gedankenbau mit einbezogen . . ." [1]

Lienhard hat sich übrigens nicht nur wissenschaftlich mit Stein beschäftigt. Der Held seines Romans „Der Spielmann",[2] Jugo von Stein, ist deutlich nach dem Vorbilde Heinrich von Steins gestaltet. — Auch die Schaffensgebiete Lienhards berühren sich mit denen Steins. Ich erwähne Lienhards Prosaskizzen „Helden" [3] und die darin enthaltene Erzählung „Tauler und der Einsiedler" gegenüber Steins „Helden und Welt" und seinem Dialog „Tauler und der Waldenser". Der „Heiligen Elisabeth" von Stein steht als zweiter Teil von Lienhards Wartburg-Trilogie das Trauerspiel „Die Heilige Elisabeth" [4] gegenüber.

Einen wertvollen Beitrag zur Erforschung von Steins Wesen und Werk gab Servaes mit seinem 1890 in der „Vossischen Zeitung" veröffentlichten Aufsatz „Heinrich von Stein". Er legt die Philosophie Steins in ihren Hauptzügen mit den entsprechenden Hinweisen auf Dühring, Schopenhauer und Wagner dar und benutzt sie als Unterlage für eine gedrängte, das Wesentliche erfassende Besprechung von Steins Dichtungen.

Dem Aufsatz von Servaes schließt sich im wesentlichen R. M. Meyer in seiner kurzen Darstellung von Steins Leben und Werk in seiner Literaturgeschichte an.[5] Er ordnet Stein in die allgemeine Strömung der achtziger Jahre mit ihrem Wirklichkeitsbedürfnis auf der einen und ihrem Heroenkult auf der anderen Seite ein.

---

1) Bd. I S. 92. 2) Stuttg. 1913. 3) Stuttg. 1900. 4) „Wartburg", Dramatische Dichtung, Stuttg. 1904. 5) Deutsche Literatur des 19. Jahrh. Berlin 1900, S. 758 ff.

Max Ettlinger nimmt in der Abhandlung über „Heinrich von Steins ästhetisch-heroische Weltansicht"[1] besonders Stellung zu Steins Heiligenauffassung. Es wird noch ausführlich darauf einzugehen sein. Während Servaes und Meyer der allgemeinen Unterschätzung Steins entgegenzuwirken suchen, wendet sich Ettlinger (wie auch Schemann in seinen Gobineau-Arbeiten) gegen die Überschätzung Steins im Bayreuther Kreis.

Albert Lévy führt das von Lienhard angedeutete Thema: Stein als Verbindung von Bayreuth und Weimar aus.[2] Er fußt besonders auf Steins „Entstehung der neueren Ästhetik" und den „Beiträgen zur Ästhetik der deutschen Klassiker". Der ausführlichen Zusammenstellung von Grundgedanken Steins, aus denen sich seine Einstellung zu Schiller ergibt, folgt ein Versuch, den Einfluß Schillers auf Steins Dichtungen herauszustellen. Hier werden jedoch nur knappe Andeutungen gegeben.

Alle besprochenen Arbeiten klingen aus in eine unbedingte Anerkennung von Steins persönlichem Wert. Seine edle Menschlichkeit, die heiße Liebe zum Ideal, das den Grund seines Wesens ausmachende sittliche Bewußtsein werden von allen gerühmt.

Das Leben Steins.

Am 12. Februar 1927 wäre Heinrich von Stein 70 Jahre alt geworden. Von seinen Altersgenossen stand z. B. Sudermann noch vor kurzem schaffenskräftig im Leben der Gegenwart. Seit Steins Tode ist schon über ein Menschenalter verflossen. Sein Wirken ist nie in weite Kreise gedrungen. Bekannter als seine dichterischen Werke sind wohl seine philosophisch-ästhetischen Arbeiten. Der kurze Zeitraum seines Schaffens ist voller Arbeit, voll von heißem Mühen und

---

1) Ettlinger: Philosophische Fragen der Gegenwart, Kempten, 1911.
2) Paris 1905: „Etudes sur Schiller."

Ringen um Klärung und Formung seiner Gedanken. Was er geleistet hat, ist wertvoll und bedeutend als Werk einer Persönlichkeit, die früh zur Reife gelangte, und ist zugleich ein Versprechen auf Höheres, das von ihm zu erwarten gewesen wäre.

Karl Heinrich von Stein wurde am 12. Februar 1857 zu Coburg geboren. Seine Familie gehörte sowohl von Seiten des Vaters wie der Mutter dem fränkischen Adel an. Liebe zum Vaterlande und religiöse Bestrebungen scheinen von je in ihr vorgewaltet zu haben; auch in dem jungen Heinrich waren die Liebe zum deutschen Volke und der protestantische Glaube früh entwickelt. Unter dem besonderen Einfluß seiner frommen Mutter wurden die Gedanken des frühreifen, ernsten Knaben immer ausschließlicher auf das religiöse Gebiet gelenkt. Er verlor die Mutter früh. Ihr Tod bestärkte ihn in seiner Anlage zum Ernsten und erhöhte seine Empfänglichkeit für religiöse Fragen. Das Tagebuch, das er seit seinem 15. Jahre geführt hat, gibt Zeugnis von seinem durch und durch religiösen Lebensgefühl. Schon früh begnügte er sich nicht damit, vorgesetzte Formen des Glaubens aufzunehmen, sondern rang selbständig um die Erkenntnis ihres Sinnes. Er erkannte die Reformation als ständig neue Aufgabe und sehnte sich, an ihr mitzuarbeiten. Sein Beruf, Theologe zu werden, stand ihm während seiner Schuljahre, die er auf den Gymnasien zu Merseburg und Halle verlebte, durchaus fest.

Auf der Universität (Sommersemester 1874 Heidelberg) wurde diese durch so viele Jahre gehegte Absicht bald erschüttert. Noch wurde nicht sein Glaube wankend, — aber der akademische Vortrag ließ ihn nicht finden, was er gesucht hatte, und mehr noch stießen ihn die Lehrstreitigkeiten der Professoren von der Theologie als Fach ab. Besonders durch Kuno Fischer angeregt, entschloß er sich, zur Philosophie überzutreten. Immerhin hoffte er noch, in der Philosophie der Theologie treu bleiben zu können. Erst im folgenden Semester in Halle vollzog sich nach schweren äußeren und inneren Kämpfen endgültig der Bruch mit der theologischen

Wissenschaft. „So bliebe denn nichts von der Theologie? — Nein, rein nichts; mein Herz sagt nach dringendem Befragen laut und vernehmlich: Die Theologie ist dir schon lange nicht mehr Herzensangelegenheit, also ist sie dir nichts. . . . Als herzinniggeliebte Lenkerin steht mir . . . die Philosophie zur Seite." [1]

In Berlin studierte Stein dann in den folgenden Jahren (1875—77) neben Philosophie die exakten Naturwissenschaften. Er wollte festen Grund unter seinen Füßen spüren bei seinem Streben, zu einer geschlossenen Weltauffassung zu gelangen. „Die Theologie baut von oben nach unten, sie steigt aus den Wolken herab auf die Erde. Ich kenne diese Methode und bin ihrer müde; von nun an will ich den entgegengesetzten Weg einschlagen und das Gebäude auf fester Grundlage aufrichten, nämlich auf dem lebendigen Felsen, den ich unter meinen Füßen spüren".[2] Sein Lehrer und begeistert verehrtes Vorbild wurde der Wirklichkeitsphilosoph Eugen Dühring. Der weite Wissensgebiete umfassende Geist Dührings entfesselte alle Kräfte des nach Universalität strebenden Jünglings. Hier bei Dühring fand Stein ein geschlossenes, einheitliches Weltbild, frei von Spekulationen und der ihm verhaßten Verknüpfung von Glauben und Wissen. Alles in diesem System schien sicher und unbedingt, wenn auch diese Sicherheit mit notwendigen Einschränkungen verknüpft war. Vor allem aber wirkte auf Stein, der nach Erfassung des Lebens drängte, die Forderung Dührings, System und Leben durch die Tat zu verbinden, die aus Dührings Anerkennung des Wertes des Lebens hervorging. Der Eindruck, den Dührings Lehre auf Stein machte, fand seinen Niederschlag in Steins Erstlingswerk, den „Idealen des Materialismus". (1878.)

So war denn Stein aus einem Theologen zum Schüler Dührings, zu einem Positivisten und Atheisten geworden, als Malvida v. Meysenbug ihn in Rom kennen lernte, wo-

---

1) Schorn: „Zwei Menschenalter", S. 429, Brief Steins v. 30. 1. 1875.
2) Chamberlain-Poske S. 18—19, Zitat aus Steins Tagebuch.

hin er nach Abschluß seiner Studien 1877 zu längerem Aufenthalt gekommen war. Sie beschreibt den ersten Eindruck von ihm: „Noch ganz jung, nach eben beendeter Universitätszeit, hoch und schlank gewachsen, hellblond, verriet sein Äußeres ganz den Nordländer, so wie auch sein steifes, zurückhaltendes, schwer zum Ausdruck kommendes Wesen." [1] Stein und Malvida hatten gemeinsame Gespräche über Dühring. Trotzdem oder eben darin erkannte Malvida mit scharfem Blick, daß mehr als ein Schüler Dührings in diesem „Materialisten" steckte. So konnte sie ihm die Aufgabe vermitteln, der Erzieher von Wagners Sohn Siegfried zu werden. Im Zusammenhang mit seinen von Dühring angeregten regeneratorischen Ideen und aus seinem eigenen starken Wunsch heraus, zur Tat zu gelangen und ein Beispiel der Erziehung aufzustellen, übernahm Stein diese Aufgabe und trat nach Erledigung der Militärzeit am 20. 10. 79 sein Erzieheramt in Bayreuth an.

Die Begegnung mit Wagner wurde für Steins gesamtes Leben richtunggebend. Es stand fortan im Dienst der Bayreuther Sache. Damit hatte abermals eine Umwandlung in Steins Gesinnung stattgefunden: vom Materialismus tat er den Schritt zum Idealismus, den schon Malvida als möglich und notwendig geahnt hatte. Wirklich hatte sich bald nach Steins Ankunft in Bayreuth gezeigt, daß er mindestens ebenso sehr Schüler Richard Wagners wie Lehrer Siegfrieds war. Er selbst war sich dessen durchaus bewußt, wenn er den Umgang mit Wagner als den wichtigsten und schwierigsten Teil seiner Sendung bezeichnete.[2] Zwischen dem damals 66jährigen Wagner und dem jungen Stein entwickelte sich ein herzliches persönliches Verhältnis. Malvida konnte befriedigt feststellen, daß sie hier zwei Menschen zusammengeführt habe, die „gegenseitig sehr entzückt von einander" seien.[3] Bei Glasenapp wird häufig erwähnt,

---

1) M. v. Meysenbug: „Der Lebensabend einer Idealistin", S. 145.
2) Schorn, Zwei Menschenalter, S. 432. Brief Steins v. 14. 2. 1880.
3) Schleicher, Briefe von und an M. v. Meysenbug, Brief Malvidas vom 17. 6. 1880.

wie Wagner durch Steins Gegenwart gut gestimmt wurde,[1] daß er große Hoffnungen auf ihn setzte und ihn „unseren Stolz“[2] nannte.

In den Unterredungen zwischen Wagner und Stein bildeten nach den Berichten Glasenapps „die Probleme der Erziehung, des Sozialismus und der Religion die am häufigst berührten Gegenstände“.[3] Darin haben wir mehr an der Oberfläche liegende Ausstrahlungen einer Einwirkung auf Stein zu sehen, die vor allem und in erster Linie auf der Persönlichkeit Wagners selbst beruhte. Wagners Weltanschauung und Kunst waren Stein zwar auch vorher zugänglich gewesen — erst jetzt, in persönlichem Umgang mit Wagner, an seinem Beispiel, erkennt er wie mit einem Schlage die höchste Aufgabe: die künstlerische Weltauffassung und -darstellung. Die Wirkung Wagners auf Stein ist in dem einen Satz zusammenzufassen, daß er durch Wagner zum eigenen künstlerischen Schaffen angeregt und befreit wurde. Mit diesem Schaffen aber, soviel es auch noch Hindernisse innerer und äußerer Art zu überwinden hatte, fühlte Stein sich immer als geistig zu Bayreuth gehörend. Die Zugehörigkeit zu Bayreuth zu betonen, wurde Stein auch nach der räumlichen Trennung von Wagner nicht müde. Diese Trennung mußte schon nach kaum einem Jahre auf Wunsch von Steins Vater eintreten, da der alte Freiherr andere Pläne für seinen Sohn hatte. Wenn Stein diesem Wunsche auch Folge leistete, so blieb die Verbindung zwischen Wagner und ihm doch durchaus bestehen. Dafür zeugen nicht nur Briefe und Besuche, sondern Steins ganzes ferneres Leben und Schaffen.

Noch mit einem anderen Großen seiner Zeit trat Stein in unmittelbare Berührung, mit Nietzsche, und auch nach dessen Bruch mit Wagner konnte wohl eine zeitweilige Entfremdung zwischen Nietzsche und Stein, aber doch keine gegenseitige Verkennung eintreten. Ihre Beziehungen begannen

---

[1]) Glasenapp, Das Leben R. Wagners. S. 463. [2]) a. a. O. S. 511/12.
[3]) Glasenapp S. 296.

1882 und fanden ihre Krönung in einem Zusammentreffen in Sils-Maria 1884, über das sich beide begeistert äußern. Nietzsche hoffte auf Stein, diese „stolze und reine Herrennatur",[1] als auf seinen Jünger. Darüber berichtet Frau Förster-Nietzsche: „Einmal . . . war er (Nietzsche) so glücklich, einen Menschen zu finden, der innerlich und äußerlich das Ideal dessen vorstellte, wie er sich seinen Jünger träumte. Carl Heinrich von Stein . . . war dieser „prachtvolle Mensch und Mann", der sich ihm verehrend nahte und von ihm als Jünger auserkoren wurde . . ."[2] 1885 sprach Stein noch Frau Förster-Nietzsche gegenüber aus, daß er, sobald es seine Verhältnisse erlaubten, zu Nietzsche gehen wollte. Sein plötzlicher Tod 1887 machte diese Absicht, wenn er sie bewahrt hatte, zunichte. „Ich habe ihn wirklich sehr geliebt . . . Er war bei weitem die schönste Spezies Mensch unter den Wagnerianern,"[3] so klang das Erlebnis für Nietzsche aus.

Die Begegnung mit Nietzsche hatte bei weitem nicht den bestimmenden Einfluß auf Stein wie die mit Wagner. Daß das Verhältnis neben dem zu Wagner bestehen konnte, ist ein Zeichen für Steins geistige Selbständigkeit.

Die wenigen Jahre, die Stein nach der Trennung von Wagner noch zu leben vergönnt waren, verliefen, wenn auch äußerlich ruhig, doch nicht ohne schwere Kämpfe. Er schlug die akademische Laufbahn ein, und zwar habilitierte er sich als Privatdozent der Philosophie und der Ästhetik in Halle, dem Wohnsitz seines Vaters (1881—83). Die Zulassung gelang ihm, als Schüler Dührings und Wagners, nur sehr schwer, und auch dann konnte er sich der Feindschaft der Professoren gegenüber nicht durchsetzen. Nach zwei Jahren war er des ungleichen Kampfes müde und wandte sich nach Berlin in der Hoffnung, sich hier freier regen zu können. Doch es erging ihm hier ähnlich wie in Halle, wenn nicht schlechter. Erst nach einem vollen Jahre wurde seine Habilitationsschrift über den Zusammenhang von Boileau und

---

1) F. Nietzsches Gesammelte Briefe S. 238. 2) a. a. O. S. 221. 3) a. a. O. S. 262.

Descartes angenommen. Auf Rat Diltheys, in dem er sich einen Förderer gewann, erweiterte er später diese Abhandlung zu seinem wissenschaftlichen Hauptwerk „Die Entstehung der neueren Ästhetik" (1886). Die erstrebte Professur brachte es ihm nicht ein.

Wenn man Steins ganzes Leben überblickt, hat man den unbedingten Eindruck, daß nur das Jahr bei Wagner ihn zu ungehemmter Entfaltung seiner selbst brachte, und daß, was ihm in den einsamen Jahren in Halle und Berlin das Leben wert machte, von Bayreuth kam. Oft wurde aber in diesen Jahren der Druck, der auf ihm lastete, sehr schwer. „Es ist, als ob ich ein besonderes Organ für alles Traurige hätte," so heißt es in einem Briefe aus der letzten Berliner Zeit.[1]

Die Frau spielt in seinem Leben keine Rolle, und doch erfüllt ihn tiefe Sehnsucht nach ihrer Liebe und ihrem Verständnis: „Kein ferner oder naher Mensch, der mich versteht, kein Weib, das mich je lieben wird. Dennoch Leben und innige Glut — ewige Glut?"[2] Immer stärker wird der „große Zwang und Bann",[3] unter dem Stein in diesen Jahren steht, der ihm die Welt als „bange Welt der Gespenster"[3] erscheinen läßt, und immer häufiger kehren völlige Müdigkeit und Verzweiflung über seine akademische Tätigkeit in den Briefen wieder. „Es war mir noch vorhin, bei der Rückkehr aus einem Kolleg, in dem ich von hohen Dingen zu reden hatte und nur harte Mienen sah, — mir war zumute, wie es mir jetzt tausendmal zumute ist, als ginge es nun ganz gewiß nicht mehr."[4] Und einen Monat vor seinem Tode, als hätte er ihn geahnt, heißt es: „Kürzlich fiel mir unwillkürlich ein, mit welchen Worten, wahrscheinlich sehr wohlwollend, ein Professor meine Leistungen ‚objektiv würdigen' wird, wenn ich rein physisch unterlegen bin".[4] Diese Ahnung seines frühen Todes hatte Stein durch sein

1) Schorn, 2 Menschenalter, S. 437. Brief Steins v. 27. 4. 85. 2) Chamberlain-Poske a. a. O. S. 53. Zitat aus Steins Tagebuch. 3) Briefwechsel Lpz. 1910, Brief v. 2. 12. 85 u. v. 12. 11. 86. 4) Chamberlain-Poske, S. 52 u. 53.

ganzes Leben begleitet, und sie trog nicht. Im Sommer 1887, am 20. Juni, riß eine Krankheit von wenigen Tagen ihn ganz plötzlich aus dem Leben. Er starb einsam, wie er es in seinen letzten Jahren überhaupt gewesen war.

Die wissenschaftlichen und künstlerischen Werke, die der Dreißigjährige hinterließ, zeugen von unermüdlichem Schaffenseifer und großer Schaffenskraft. Immer hatte Stein sich durch das Bewußtsein angetrieben gefühlt, seine Zeit ausnutzen zu müssen: „Schreckend und bedrängend peinlich spottet nun meiner jeder Augenblick, der ohne Tat, Wirklichkeit und Erfahrung verstreicht."[1] Steins Hauptarbeitsgebiet während seiner akademischen Tätigkeit war die Ästhetik. Neben dem angeführten Hauptwerk sei die kleine Schrift „Goethe und Schiller, Beiträge zur Ästhetik der deutschen Klassiker", als ihr schönstes Ergebnis genannt. Ein Hauptthema seiner Vorlesungen waren die Zusammenhänge von von Kunst und Philosophie. Durch seine begeisterte Mitarbeit am Wagner-Lexikon und durch Beiträge für die „Bayreuther Blätter" bewies Stein auch nach außen hin seine fortdauernde Zugehörigkeit zu Bayreuth. Seine in den „Bayreuther Blättern" veröffentlichten Abhandlungen sind gesammelt unter dem Titel „Zur Kultur der Seele" erschienen.

Steins dichterische Arbeiten, die fast alle in die kurze Zeit von der Begegnung mit Wagner bis zu seinem Tode sich drängen, suchen zu erfüllen, was er mit Wagner von der Kunst fordert: „Hervorbringung des wahrhaft und tief Menschlichen". Stein findet es am schönsten offenbart in den Helden und Heiligen. In den dramatischen Bildern „Helden und Welt" (1883) stellte er große Menschen aller Zeiten in ihrem Lebenskampf dar. Drei Szenen aus der französischen Revolution waren schon vorher entstanden. Aus dem Nachlaß wurden 1889 Steins letzte und beste Arbeiten veröffentlicht: Erzählungen, drei dramatische Bilder aus der deutschen Geschichte, das Trauerspiel „Trug des Lebens" und

[1]) Chamberlain-Poske, Brief Steins 1881, S. 45.

endlich drei Szenen, die als „Die Heiligen" zusammengefaßt sind: „Die beiden Einsiedler", „Die heilige Elisabeth" und „Tauler und der Waldenser". „Die Heiligen" enthalten in Wahrheit das, was Steins Sinnen am tiefsten erfüllt hatte.

Steins geistige Entwicklung bis zur Abfassung der „Heiligen".

(Welt- und Kunstanschauung.)

Den Einflüssen der Zeit, in die ein Mensch hineingeboren ist, wird er sich nie ganz entziehen können. Seine geistige Haltung wird sich in der Auswahl unter den auf ihn eindringenden Geistesströmungen, in der positiven oder negativen Einstellung zu den einzelnen Richtungen so gut bezeugen wie im weiteren freien Ausbau von Übernommenem und schließlich im eigenen unabhängigen Schaffen. Um ein Bild von Steins Weltanschauung, in der sein Dichten wurzelt, aufzuzeigen, muß man zunächst die Einflüsse, die er erfuhr, ermitteln, man muß untersuchen, wie er in den Gedankenkreisen seiner Lehrer wurzelt, sie für sich fruchtbar zu gestalten vermag oder über sie hinaus gelangt.

Mit den Namen Dühring und Wagner als Hauptmerkzeichen auf dem Wege von Steins geistiger Entwicklung scheint sich eine Welt von Gegensätzlichkeiten aufzutun und die Einheit des Charakters, auf den sie wirkten, zumindest stark in Frage gestellt. Die Begegnung mit Wagner wurde für Steins Leben richtunggebend. Gelang die Einbeziehung des Erlebnisses mit Dühring in seine durch Wagner wesentlich bestimmte Weltanschauung, oder bildete die Zugehörigkeit Steins zum Materialismus nur einen Umweg, kaum mehr als eine flüchtige Episode? Es wird sich ergeben, daß zwar die Hauptelemente von Dührings Lehre, soweit es sich um Materialismus, Positivismus, Atheismus handelt, von Stein später abgelehnt wurden, daß er aber im

Einzelnen wesentliche und dauernd bewahrte Bereicherung aus dem System des blinden Philosophen erfuhr.

Dührings philosophisches System will an erster Stelle „Wirklichkeitslehre" sein. Sie verfolgt ihren Gegenstand, das ganze Sein, „ausschließlich am Leitfaden der Materialität", d. h. „am Leitfaden der wahrnehmbaren Kräfte".[1] Sie umfaßt die Ergebnisse des von Moleschott, Vogt und Büchner vertretenen Materialismus, darüber hinaus und vor allem aber stellt sie eine „positive und selbständige Welt- und Lebens- sowie Wissenschaftstheorie" dar.[2] Ihr Inhalt ist im wesentlichen die Leugnung der Seele, der Unsterblichkeit und Gottes einerseits, die Anerkennung der „Materie als Träger und Inbegriff alles Wirklichen" andererseits.[3] Die streng mathematisch-naturwissenschaftliche Weltanschauung ist nicht Selbstzweck, sondern soll im engsten Zusammenhang mit dem Leben stehen. Einheit von Wissen und Leben wird gefordert im Sinne bewußter Lebensgestaltung auf der Grundlage der durch den Materialismus vermittelten höheren Lebensschätzung. Also Anerkennung vom Wert des Lebens und damit Erkenntnis der Aufgabe: „Ausgleichung mit der Weltordnung in Gesinnung und Tat".[4] Auf Pflege der Gesinnung, die eine Einheit von Wissen und Wollen ist, kommt es an, in sich und in den Mitmenschen, und auf Betätigung dieser Gesinnung in der Arbeit. So klingt Dührings Philosophie aus in den Aufruf zur Arbeit, dieses erste Grundgesetz des Lebens.

Eine Untersuchung des Verhältnisses von Stein und Dühring hat hauptsächlich von dem Werk auszugehen, das der damals 21jährige Stein unter dem unmittelbaren Einfluß Dührings und ihm zu Ehren verfaßte, den „Idealen des Materialismus". Darüber hinaus werden sich wesentliche Elemente einer von Dühring beeinflußten Weltanschauung in der späteren Zeit Steins nachweisen lassen, wobei es sich natur-

---

1) Dühring: „Sache, Leben, Feinde", S. 299. 2) Dühring: „Wert des Lebens", S. 44. 3) Dühring: „Wert des Lebens", S. 50. 4) Dühring: „Wert des Lebens", S. 267.

gemäß vor allem um solche handelt, die ihm tatsächlich Erlebnis geworden waren.

Stein will in den „Idealen des Materialismus" nichts als „Dühring'sche Philosophie" geben: „Ich glaube, so wenig etwas außerhalb des Gedankenkreises dieses Heros hervorzubringen, daß ich es vielmehr nicht wünsche".[1]

Der Titel des Werkes stammt von dem Herausgeber, der damit die Aufgabe einer Darstellung und Deutung von Dührings System gestellt hatte. Stein glaubte sie dadurch zu lösen, daß er eine Reihe von Erzählungen und Gedichten, die er seit 1876 verfaßt hatte, durch philosophische Zwischenstücke verband und das Ganze als „Lyrische Philosophie" veröffentlichte. Kapitel über „Glaube", „Atheismus", „System und Disposition" wechseln mit solchen, die die Überschrift tragen „Von Liebe und Mai", „Scheiden und Finden", „Eros, der Dämon". Das Nebeneinander von Poesie und Philosophie ist, rein äußerlich betrachtet, merkwürdig genug und spiegelt deutlich die Unausgeglichenheit des Verfassers zu jener Zeit. Auch im Gehalt ist keineswegs Einheit erreicht. Wohl gilt das Werk in erster Linie der Ausführung von Dührings Philosophie; aber Steins begeisterte Hingabe an Dühring vermochte doch nicht zu verhindern, daß er den Gedanken seines Lehrers, die er herausstellen wollte, an manchen Stellen den Stempel der eigenen Denkart aufdrückte. Stein war schon damals eine zu eigenbewußte und selbständige Persönlichkeit, als daß er dem System eines Zweiten völlig seine eigenen Erfahrungen hätte opfern können. Ihm selbst unbewußt begegnen so in der „Lyrischen Philosophie", besonders in den poetischen Teilstücken, zugleich Anschauungen, die sich bedeutend von Dühring entfernen.

Aus den philosophischen Abschnitten der „Lyrischen Philosophie" geht deutlich hervor, wie die Einheitlichkeit und klare Bestimmtheit sowie die feste Grundlegung von Dührings System Stein anzogen. Die Verwertung exakter,

---

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen I, S. 18.

positiver Kenntnisse zu vollen philosophischen Anschauungen rühmt Stein als Dührings Verdienst noch nach der Trennung von Dühring.[1] Bedeutsam war auch für Stein, den die theologische Einzelwissenschaft unbefriedigt gelassen hatte, daß Dühring sich bemühte, weite Wissensgebiete zu umfassen. Vor allem aber fand er sich von Dührings Betonung der Wirklichkeit betroffen und angezogen. Dem sehr starken Hinweis Dührings auf die Wirklichkeit und ihre Bedeutung verdankte Stein die Entfaltung des Wirklichkeitssinnes, der ihn in allem späteren Denken auszeichnete. Stein verherrlichte im „Adam" — dem reifsten poetischen Werkchen der „Lyrischen Philosophie" — den Mann der Wirklichkeit mit dem offenen Blick für das Leben, und offenbar ist ihm Dühring Vorbild dazu gewesen. Adam stößt den Träumer, den Phantasten, vom Thron und verkündet die „Philosophie an das Volk". Die Geringschätzung der Phantasie, die Stein von Dühring übernommen hatte, hat er später abgestreift.

Wohl wurden von Stein auch die durch die Methode des Materialismus notwendigen Verneinungen, wie die Leugnung der Seele und ihrer Unsterblichkeit, übernommen; der frühere Theologe bekannte sich nun stolz zum Atheismus. Dagegen nahm Stein nicht ausdrücklich Stellung zu Dührings Kunstanschauung. Ob er dessen Behauptung, daß durch „die schattenhaften Ideale der Kunst" die Tatkraft abgelenkt würde,[2] zustimmen konnte oder auch seinem auf völligem Mißverstehen beruhenden Urteil über Goethe[3] oder über Wagner[4]? Jedenfalls konnte Stein Dührings Geringschätzung und einseitige Verkennung der Kunst im allgemeinen kaum für wesentlich halten, wenn er selbst seine künstlerischen Versuche mit einer Darstellung von Dührings Philosophie verband. Andererseits mag ihm der Hinweis Dührings auf die Wichtigkeit des Gehaltes der Dichtung „an gedanklicher

---

[1]) H. v. Stein: Giordano Bruno (1882), S. 14/15. [2]) Dühring, „Wert des Lebens", S. 126 und 260. [3]) Dühring, Sache 2c. S. 305. [4]) Dühring, Wert S. 17.

und sittlicher Wahrheit"[1], und auf ihren Zweck, die Erhebung des Menschen,[1] wichtiger gewesen sein. Jedenfalls verlor er diese positiven Elemente einer Kunstanschauung, wie er sie hier bei Dühring angedeutet, später von Wagner vertreten und verwirklicht fand, nicht wieder.

Im Grunde wurde Stein mehr von Dührings Forderung, die Philosophie mit dem Leben in Verbindung und Einklang zu setzen, beeinflußt als von seinem System an sich. Giordano Bruno war deshalb von Dühring besonders verehrt worden, weil seine Wissenschaft ihm die heroische Auffassung und Führung des Lebens ermöglicht und ihn von den üblen Einflüssen des Einzelschicksals befreit hätte.[2] So empfing Stein durch Dühring den ersten Hinweis auf eine Persönlichkeit, einen Helden und Märtyrer, der ihm zeitlebens eines der leuchtendsten Vorbilder geblieben ist, und der in seinem wissenschaftlichen und dichterischen Schaffen eine große Rolle spielt.[3] Dührings Forderung an die Philosophie, lebensgestaltend zu wirken, hat Stein nie wieder fallen lassen, wenn auch später die Philosophie ihm nicht mehr den einzigen Weg der Lebensgestaltung bedeutete.

Vielleicht das stärrste Ergebnis seiner Lehrjahre bei Dühring ist für Stein die Überzeugung vom Sinn und Wert des Lebens. Wie Dühring nicht müde wurde, jeder lebensfeindlichen Weltanschauung gegenüber den Wert des Lebens immer wieder zu predigen, so wurde diese Botschaft dem Schüler wahrhaft zum Erlebnis, man könnte sagen zu einem religiösen Eindruck. Wie tief „der große Gedanke des Lebens"[4] in ihm wurzelte, sollte sich erst später erweisen, als er aus einem Dühringianer zum Schüler Wagners und Schopenhauers geworden war und nun gegen den Pessimismus Schopenhauers sich mit dieser Überzeugung zu wehren hatte.

---

[1]) Dühring, Sache S. 251. [2]) Dühring, Wert S. 258. [3]) Beschäftigung mit Giordano Bruno: a) „G. Br., Gedanken über seine Lehre und sein Leben" 1882. b) „Über die Bedeutung des dichterischen Elementes in der Philosophie des G. Br." = „Kultur der Seele" S. 231 ff. c) Übersetzung von Sonetten G. Br.'s. d) „Denker und Dichter" in „Helden und Welt" 1883. [4]) H. v. Stein, Ges. Dicht. 1, S. 135.

Eine wichtige Förderung, die stets wirksam blieb, erfuhr Stein ferner durch den ethisch-sozialen Gehalt von Dührings Weltanschauung. Er erwarb sich bei Dühring den Glauben an das Gute im Menschen und an die Möglichkeit der Vervollkommnung der Menschheit. „Ich behaupte geradehin, die Menschen sind so herrlich, daß sie, jeder für sich, eine große und schöne Welt erbauen könnten . . .“[1] Er fühlt die Verantwortung, an dem Werk der Menschheitserziehung tätig zu sein. Dühring war tief unbefriedigt von der ihn umgebenden Zivilisation. Wahre Kultur schien ihm nur möglich aus innerer Erneuerung des Einzelnen wie der Gesamtheit, aus völliger Umwandlung der Gesinnung. Er erstrebte vor allem eine edlere Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens, die Gemeinschaft der „freien Gesellschaft“. Ihre Grundlage sollten die natürlichen Beziehungen der Mitempfindung der Menschen untereinander sein. Der nüchterne Mathematiker Dühring gelangte so zu dem Satz: „Das Weltdasein kommt in der Liebe zu seinem unmittelbar höchsten Ausdruck“.[2] In Dührings Sinne spricht Stein von der „schaffenden, heilsamen Liebe“,[3] durch die die Menschen zur sittlichen Wiedergeburt gelangen, und gestaltet in seinem „Sokrates“ einen Prediger dieser Liebe. Stein stellt Dühring als Regenerator neben Rousseau, und noch 1881 in einem Aufsatz „Über Werke und Wirkungen Rousseaus“ sagt er: „In unseren Tagen hat . . . ein großer Schriftsteller und vielkundiger Gelehrter, Eugen Dühring, die Lehre von der Gesellschaft auf die lebendigen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch begründet und seine Hoffnungen von sozialistischer Natur an die tiefe Erneuerung dieser Beziehungen im Wissen und Empfinden angeknüpft: er hat somit Rousseaus Werk fortgesetzt“.[4] Bei einem Vergleich von Wagner und Dühring findet Stein eben in ihren regeneratorischen Plänen die Verwandtschaft der beiden sonst so verschiedenen Männer.[5]

---

1) H. v. Stein, Ges. Dicht. I, S. 129. 2) Dühring, Wert ꝛc. S. 155. 3) H. v. Stein, Ges. Dichtungen I, S. 84. 4) H. v. Stein, „Kultur der Seele“, S. 47. 5) Briefwechsel mit Wolzogen, Lpzg. 1910, S. 29.

Mit Dühring lehnte Stein die „falsche Philosophie"[1] Schopenhauers ab, aber beide erkannten diesem das Verdienst zu, das Gemüt in seiner Beteiligung an der Weltauffassung voll gewürdigt zu haben. Es ist ein wichtiger Bestandteil in Dührings System, in dem er sich vor dem bisherigen einseitigen Materialismus auszeichnet, daß er die Gemütskräfte neben den Gedankenkräften als die höchsten Mächte des Lebens gelten ließ. Er erkannte das Leben als „Inbegriff von Empfindungen und Gemütsbewegungen".[2] Das Gefühl hat für ihn „ebenso viel Bedeutung für die sachliche Beschaffenheit der Dinge, wie die Wahrnehmung der Farbe. Die Öde und Unfruchtbarkeit des Meeres und das Erheiternde des Lichtes sind ebenso gegenständlich und wahr, wie sonstige Eigenschaften der Dinge, in deren Ausdruck wir keinen poetischen Zug finden. Die Erregungen, die in uns entstehen, sind Gegenbilder eines wirklichen Sachverhaltes in den Dingen".[3] Dührings Hervorkehrung des Gemütes wirkte auf Stein zugleich befreiend von einseitiger Überschätzung der Verstandestätigkeit und anregend zu weiterer Beachtung und gedanklicher Ausgestaltung. Hier liegt der Ansatz für seine spätere Theorie, nach der die Wirkung auf das Gemüt als Gesamtheit der Gefühle ihm Maßstab für die Wahrheit eines Dinges ist. Schließlich wird ihm das Gefühl die einzige Quelle der Erkenntnis, womit er allerdings weit über Dühring hinausgeht.

So stark Stein in den „Idealen des Materialismus" Dühring anzuhängen oder doch auf ihm zu fußen scheint, so kehrt doch eine Frage eindringlich wieder, die diesen Rahmen sprengt: die Frage nach dem Sinn des Leidens. Hier handelt es sich für Stein um ein Problem, dessen Lösung die schlechthin bejahende Philosophie Dührings nicht vermitteln konnte. Für Dühring ist der Schmerz, körperlicher wie geistiger, dessen Erkenntnis er sich allerdings nicht verschließen kann, die Grundgestalt von allem Ungemach,

---

1) H. v. Stein, Ges. Werke I, S. 22. 2) Dühring, Wert ꝛc. S. 62.
3) Dühring, Sache ꝛc. S. 251.

nicht mehr und nicht weniger. Die Aufgabe ist, sich möglichst rasch von dem Übel zu befreien.

Noch erkennt Stein nicht, daß er sich, wenn er jene Frage anschneidet und verfolgt, von seinem Lehrer entfernt und sich demselben Schopenhauer, gegen den er mit Dühring zu Felde zieht, nähert. Es klingt wie Dührings Sprache, wenn er den Schmerz als den „ernstesten und vollkommensten Einblick in jene Systematik des Alls, deren Notwendigkeit und Harmonie die größte Genugtuung in sich enthält," bezeichnet,[1] und ist doch seiner Bedeutung nach Dühring durchaus unverwandt. Zwiespältig im Gehalt ist auch Steins Bekenntnis: „Gestehen wir uns, daß wir Stunden erlebten, Tage durchlebten, Monate ertrugen, in denen wir um den Schmerz gebeten hätten, hätten wir der Gebetskraft getraut . . ." mit der Fortsetzung, ganz im Sinne Dührings: „Lebensmut will mehr sagen als Todesmut".[2]

In den poetischen Teilen der „Ideale des Materialismus" spricht Stein unbelastet von den Anschauungen der Dühringschen Philosophie über die Bedeutung des Leidens. So lehrt es sein „Sokrates": „Wahrlich, jeder Seelenschmerz ist ein Geschenk der Natur. Von einem Gliede weiß man erst, wenn es schmerzt, und nur wer Seelenschmerzen kennt, hat eine Seele. Ich kann mir kein schönes Antlitz denken, über dem nicht der Schleier heiliger Trauer läge."[3] Der Wert der Schmerzen beruht für Stein darin, daß aus ihnen den Betroffenen positive Kräfte zur Bewältigung des Lebens erstehen.

Der offene Blick für das Leben, die Anerkennung seines Wertes und das Bewußtsein seiner Aufgaben sind im wesentlichen die Ergebnisse von Steins Lehrjahren bei Dühring, die bestimmend für seine ganze Entwicklung wurden. Zugleich erschließt sich in ihnen die Möglichkeit seiner Wandlung zu einem Schüler Wagners, die auf den ersten Blick so befremdlich erscheint.

---

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen I, S. 22. [2]) Desgl. S. 131. [3]) Desgl. S. 30.

Soweit aber Stein sich zum Materialismus im engeren Sinne des Wortes bekannt hatte, bedeutet seine Zugehörigkeit zu Dühring tatsächlich nur einen Übergang, der vielleicht als der notwendige Gegensatz zur übertrieben spekulativen Geistesrichtung in seiner Jugend am ehesten verständlich ist. Wie schon Malvida v. Meysenbug erkannt hatte, war Stein im Grunde alles andere als Positivist und Materialist. Zwischen Stein und Dühring bestand ein völliger Unterschied der ursprünglichen Anlagen, und deshalb hätte, wie Servaes ausführt, „auf die Dauer der bei all seinem lebhaften, oft verletzend reizbaren Temperament doch trockene und nüchterne Dühring einen so ungemein begeisterungsfähigen und idealbedürftigen Geist wie den Heinrich v. Steins nicht auszufüllen vermocht." [1] Dagegen fand Stein nun bei Wagner Entfaltung und volle Entwicklung aller Regungen, denen Dühring nichts hatte bedeuten können.

Stein konnte später mit Recht sagen, daß er mit einer „ernsten Absicht" [2] in Wagners Kreis eingetreten wäre; denn er war von der schweren Verantwortung, die er mit seinem Erzieheramt übernommen hatte, völlig durchdrungen. Zugleich hat ihn schon damals, bei der ersten Begegnung mit Wagner, „ahnendes Unbewußtsein" [3] von einem Leben erfüllt, an dem er bald und für immer innigsten Anteil nehmen sollte. „Wir erinnerten uns, daß wir insoweit Wagnerianer sind, als wir die persönliche (oder psychologische) Grundstimmung seines Wissens und Schaffens in uns mitzuleben vermögen". [4] In diesem Ausspruch Steins ist der Schlüssel für sein Verhältnis zu Wagner gegeben. Es findet kein Bruch in Steins Entwicklungsgang statt; er wird auch nicht Schüler Wagners in dem Sinne, daß er eine bestimmte Lehre übernommen hätte (wie es Dühring gegenüber der Fall gewesen war), oder daß er in einer Kunst sich ein Vorbild ersehen hätte, sondern er gelangt durch das Beispiel

---

1) Servaes, Sonntagsbeilage zur „Vossischen Zeitung" Nr. 24.
2) H. v. Stein, Ges. Dichtgn. II, S. 5. 3) Derselbe, Ges. Dicht. II, S. 5.
4) Derselbe, Kultur der Seele, S. 228.

Wagners in täglichem persönlichem Umgang, der ihm wahrhaft Erlebtes bedeutet, zur Klärung seines eigenen Wesens. Schon bald nach seinem Eintritt in Wagners Haus erkennt er: „Wagner ist viel größer und bedeutender, reicher in all seinen Anschauungen, als man vermutet und mir gesagt hat".[1] Dieses „man" mag sich sowohl auf Dühring wie auf Steins Familie beziehen, die mit Steins Übersiedlung nach Bayreuth durchaus nicht einverstanden gewesen war. Allmählich offenbarte sich Stein immer stärker die Einheit von Mensch und Künstler, von Leben und Kunst in Wagner, bis auch ihm die Kunst allumfassende Bedeutung gewinnt und er schließlich im eigenen künstlerischen Schaffen die höchste Lösung alles Suchens nach dem Guten, nach Wahrheit und Schönheit erkennt und zu verwirklichen strebt.

Als Stein Wagner kennen lernte, hatte Wagner längst Schopenhauers Philosophie in seine Weltanschauung aufgenommen. Wagners Forderung, die Philosophie Schopenhauers „zur Grundlage aller Kultur" zu machen,[2] bedeutete demnach für Stein die Aufgabe einer Auseinandersetzung mit dem Philosophen, den er früher mit Dühring bekämpft und in dem er doch schon damals starke Berührungspunkte mit eigenen Gedanken gefunden hatte. Es ist nicht gesagt, daß Stein ohne Wagner nicht auch zu dieser Auseinandersetzung gelangt wäre — vielmehr liegt der Gedanke nahe, daß Wagner, eben weil er von Schopenhauer kam, derart — auch theoretisch — auf Stein wirken konnte.

Die Frage nach dem Sinn des Leidens, die Stein schon in den „Idealen des Materialismus" nicht losgelassen hatte, mußte ihn notwendig zu Schopenhauers Philosophie führen, für die diese Frage tatsächlich den Ausgangspunkt bildet. Auf diese Entwicklung Steins deutet auch schon die Bemerkung in den „Idealen des Materialismus" hin, die er bei aller Ablehnung Schopenhauers nicht unterdrücken konnte, daß Schopenhauer sein „geistiges Leibgericht" sei.[3] Die

---

[1]) Schorn, Zwei Menschenalter, S. 431. Brief Steins v. 1. 11. 79.
[2]) R. Wagner, Ges. Schriften u. Dichtungen, X. „Was nützt diese Erkenntnis?" S. 330. [3]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen I, S. 22.

grundsätzliche Auseinandersetzung mit den Hauptfragen von Schopenhauers Philosophie erfolgt nun nach der Begegnung mit Wagner, vor allem in den Schopenhauer-Scholien „Idee", „Verneinung", „Wille", „Pessimismus". Für die folgende Untersuchung der Entwicklung von Steins Weltanschauung bildet also die Einstellung zu Schopenhauers Philosophie und zu Wagners Kunstanschauung, wie diese besonders in „Religion und Kunst", „Was nützt uns diese Erkenntnis?" und „Heldentum und Christentum" zum Ausdruck kommt, das Grundgerüst, auf dem sich die Darstellung seiner eigenen Weltbetrachtnng zu erheben hat.

Schopenhauer erkennt das Wesen der Welt als Wille zum Leben, und aus der Natur des Willens, der grundlos und blind waltet, erklärt sich ihm die Notwendigkeit des Leidens in der Welt. Der egoistische Wille muß jede Hemmung als Leid empfinden; andererseits führt aber auch Erfüllung zu keiner Befriedigung, sondern nur zu Langweile, bis diese von neuem Begehren abgelöst wird.

Stein geht weit stärker als Schopenhauer von der empirischen Beobachtung des Leidens aus. Allerdings haben wir einen Ansatz für die philosophische Begründung seiner Ansicht, daß die allgemeine Form des Lebens Leiden sei, in seiner Lehre vom „Drang" zu erkennen. Das Wort ist von Giordano Bruno entnommen und scheint Stein der „zutreffende Ausdruck für die Grundstimmung des Alls" zu sein.[1] Jedenfalls versteht Stein unter dem Drang, „der diese Welt erschuf",[2] und „vor dem diese Welten ein Hauch sind",[3] im wesentlichen nichts anderes, als was Schopenhauer mit „Wille" bezeichnet. Höchstens will Stein mit dem veränderten Wort das Blinde und Triebhafte im Willen stärker betonen. Wohin Stein in dieser Welt des Dranges auch blickt, überall sieht er Leiden. Schon bei den Tieren: nichts als Kampf ums Dasein, der früher oder später doch

---

1) H. v. Stein, G. Bruno, S. 71. 2) Ders., Ges. Dicht. I, S. 153 „Vermächtnis". 3) Ders., G. Bruno, S. 74.

zum Unterliegen führt. Und in der Menschenwelt dasselbe Bild. Körperschmerzen und Seelenschmerzen in überwältigender Fülle, vor denen alles Glück zu Schein verblaßt und alles Streben nichtig erscheinen könnte. Sollte Schopenhauer recht haben, daß das Leben der Menschen „ein Geschäft (sei), dessen Ertrag bei weitem nicht die Kosten deckt?"[1] Das ist die alte Frage nach dem Sinn des Leidens, die sich hier zur Frage nach der Bedeutung der Welt erweitert.

Der Eindruck, daß die allgemeine Beschaffenheit des Lebens Leiden sei, verstärkt sich für Stein zu unbedingter Gewißheit, je mehr sein Blick auf die Großen aller Zeiten gerichtet ist, und zugleich ergibt sich ihm von hier aus ein erster Ansatz zur Überwindung von Schopenhauers Pessimismus. Gerade in allen bedeutenden Menschen scheint sich das Leiden in höchster Form auszuwirken. So wird Stein auf Schopenhauers „Grund- und Hauptgedanken" des Zusammenhanges alles Großen mit Leid und Untergang geführt. Stein betont, wie Wagner, stärker als Schopenhauer den positiven Gehalt dieser Erkenntnis: wie die Größe sich trotz aller Leiden behauptet, wie aus dem Leiden die Größe geradezu erwächst. Stein war zu diesem Glauben befähigt durch seine unerschütterliche Überzeugung vom Wert des Lebens, und eben damit gelingt ihm die Überwindung von Schopenhauers Pessimismus, soweit dieser Unwert des Lebens predigt.

Das Leiden in der Welt ist da, und seiner Erkenntnis kann sich der Sehende nicht verschließen. Aber macht es die Welt zur Hölle, wie der Philosoph sagt? Jene Großen, Helden und Heilige, und an ihrer Spitze Jesus, beweisen in ihrer unendlichen Leidensfähigkeit: das Leben verliert nicht seinen Wert durch Drang und Not, sondern das Leiden wirkt als schaffende Gewalt, es bedingt die Größe, es schafft Helden, die der übrigen Menschheit ein Beispiel der Möglichkeiten menschlichen Seins darbieten; das ist „die offen-

---

[1]) Volkelt, „Arthur Schopenhauer", S. 220.

kundigste, durch große Schmerzen auszuübende Wirkung".[1] Aber auch der Schmerz, den niemand sieht, wirkt wie „ein geheimnisvoll weiter wirkendes Werk",[1] „rein innerlich durch die Art, wie er empfunden wird".[1] Damit ist gesagt, daß jeder Mensch es in der Gewalt hat, aus seinem Leiden dennoch Kraft zu gewinnen. Dagegen erscheint sogar „wirklich beklagenswert" nur ein Zustand, in dem wir uns großer Schmerzen unfähig fühlen.[2] So gelangt Stein selbst dazu, den Schmerz zu preisen. Aber er bleibt dabei nicht stehen. Er preist nie den Schmerz an sich, sondern immer in seinen möglichen Wirkungen. Eine „höhere Notwendigkeit" kündet sich in jedem Seelenleiden an: „Was in euch bange atmet, wird in Anderen freier atmen. Es mußte aber einmal zum Atmen ansetzen und eine Brust zuerst bewegen, und das geschieht nicht ohne Not und Drang. Dieser hohen Ahnung sind wir versichert, daß gerade da, wo wir am schmerzlichsten leiden, daß gerade da in uns eine unverwirklichte, höhere Ordnung des Seins nach Leben ringt".[3] So verliert für Stein das Leben nicht durch Not seinen Wert, wie Schopenhauer es predigte, es bewahrt auch nicht seinen Wert trotz der Not, wie Dühring es verkündete, sondern — und damit sind sowohl Pessimismus wie Positivismus durch eine höhere Einsicht überwunden — eben aus den Schmerzen erhält es seine höhere Bedeutung und Aufgabe. Mit allem Nachdruck weist Steins Solon auf den Sinn dieses Lebens hin: „Wie auch immer der gewaltige dunkle Hintergrund der Dinge in der Welt beschaffen sein mag, der Zugang zu ihm steht uns einzig in diesem unserem armen Leben offen, und also schließt auch unser vergängliches Tun diese ernste, tiefe und unentrinnbare Bedeutung ein".[4] So durfte Stein mit Recht von sich bekennen: „Ich gehöre nicht zu denen, welche, sei es aus Unverstand, sei es aus Unredlichkeit, die vielen Übel und die ganze mißliche Beschaffenheit des Daseins wegzuleugnen und wegzuräsonnieren suchen. Jedoch

---

1) H. v. Stein, Schopenhauer-Scholie „Pessimismus" = Kultur der Seele S. 338. 2) Desgl. S. 337. 3) Desgl. S. 339. 4) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 28.

halte ich mich von der Meinung der anderen ebenso fern, die trostlos den Blick in sich zusammenbrechen lassen. Vielmehr stehe ich zu jenen Bergbewohnern, die unverzagt auf dem ödesten Felsen ihre Hütten aufbauen und in kraftvollem Ringen mit der Natur ihr höheres Selbst wiederfinden".[1] Bei der Betrachtung von Schillers Totenmaske geht es Stein zu unumstößlicher Gewißheit auf: „Es ist gut, wenn wir dennoch aushalten; es ist der Mühe wert, es durchzukämpfen. Die Wucht dieser leidenerstarrten Züge spricht ganz unwiderleglich aus: durch ein solches Leben ist ein — uns anderswie garnicht deutlich zu machender — absoluter Wert dargestellt, erworben und gewonnen worden ... Ich blicke auf die Züge Schillers abermals und fühle mir mahnender als je von ihm zugerufen: daß die bestimmte Art des Leidens, welche einer Seele wieder und wieder zugemutet wird — das Wesen dieser Seele ist, welches sich seinem innersten Gehalte nach nur durch eben jenes Leiden verwirklichen kann".[2]

Aus seinem Pessimismus ringt Schopenhauer sich dennoch auf ganz bestimmten Gebieten zum Glauben an eine Erlösung vom Leiden durch. Diese Erlösung bereitet sich auf ethischem Gebiet vor in der Tugend des Mitleids, das aus dem Gefühl der All-Einheit alles Lebenden im Leiden entkeimt und der Wurzel des Übels, dem egoistischen Willen, entgegenwirkt. Aus dem Mitleid entspringen Gerechtigkeit und Liebe der Menschen untereinander. Der Mitleidige hütet sich vor Ungerechtigkeit gegen seinen Nächsten, denn er erkennt dessen Leiden als seine eigenen und sehnt sich in Liebe, sie zu heilen oder wenigstens zu lindern. Damit erhält das Leben einen Sinn, die moralische Bedeutung der Welt ist anerkannt.

In „Was nützt diese Erkenntnis" bezieht sich Wagner mit seiner Forderung, Schopenhauers Philosophie zur Grund-

---

1) H. v. Stein: „F. Laban, Dialog. Belustigungen." Bayreuther Blätter 1883 S. 187. 2) Briefe Steins in den Bayreuth. Bl. 1889, Brief Nr. 59 v. 15. 1. 87.

lage aller Kultur zu machen, auf diese Mitleidstheorie. Er führt den Verfall der Menschheit auf den Mangel an Liebe zurück und erkennt eben in der Lieblosigkeit der Welt ihr Leiden. Daraus kommt er zu der Forderung: „Wir erkennen den Grund des Verfalls der historischen Menschheit, sowie die Notwendigkeit einer Regeneration derselben; wir glauben an die Möglichkeit dieser Regeneration und widmen uns ihrer Durchführung in jedem Sinne".[1] Stein macht Schopenhauers Mitleids- und Wagners Regenerationsgedanken zu seinen eigenen.

Mit Wagner erkennt Stein im Mitleid die umfassende Grundanschauung der Lehre Schopenhauers. Statt also, wie es so oft getan wird, im Pessimismus das Wesen von Schopenhauers Weltbetrachtung zu sehen, rückt Stein durchaus Schopenhauers ethisch-religiöse und — wie wir später sehen werden — seine ästhetische Weltauffassung in den Mittelpunkt seines Systems.

Stein baut die Mitleidstheorie Schopenhauers in ganz eigenartiger Weise aus. Auch hierbei müht er sich vor allem, den positiven Gehalt herauszukehren, und es ist kein Zufall, daß er statt vom „Mitleid" weit häufiger von „tätiger Liebe" spricht.

Der Drang ist nach Stein in allen Wesen wirksam. Gleichsam wie durch ein Wunder kommt er im Gemüte des Menschen in höchster bewußter Form als Mitleid und Liebe zum Ausdruck, die sich als Hilfe am Nächsten in die Tat umsetzen: „Das Leben des Steines ist schwer sein, das Leben der Pflanzen ist reifen, das Leben des Menschen ist: Besonnene Hilfe".[2] Diese Hilfe richtet sich auf alles, was lebt, auf Pflanzen und Tiere, vor allem aber auf die Menschen. Es ist nichts damit getan, wenn das Helfenwollen nur aus dem Gefühl der Pflicht entspringt; denn allein aus warmer Teilnahme und echter Herzensgüte erwächst das Verständnis für die Leiden des Nächsten und das, was ihm nottut. Da-

---

[1]) R. Wagner, Gesammelte Schriften u. Dichtungen X, S. 336.
[2]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen I, S. 154.

durch wird die Hilfe erst wirksam. Und nicht nur auf die Leiden des Nächsten richtet sich die Herzensgüte, sondern auch seine Freude erlebt sie als eigene mit. Durch solches Mitleben in Liebe erfährt aber zugleich auch der liebende Mensch eine Steigerung und Vollendung seines Selbst. Stein vertritt nie und nimmer ein schwächliches Mitleid, das im Mit-Leiden Genüge findet, sondern es bedeutet für ihn eine Vorstufe und Kraftquelle, die zu höherem Tun befähigt. Seine Forderung: „Liebe Dich selbst wie Deinen Freund und sei geschäftig Dir zu Gefallen"[1] mag am besten zeigen, daß er durchaus nicht an Selbstaufgabe des einzelnen dachte.

Im Verlauf seiner Entwicklung wird Stein immer mehr die Liebe als absolut höchster Wert bewußt. Schon in den „Idealen des Materialismus" klang Trauer über den Mangel an Liebe in der Welt an. Jetzt erkennt Stein die Sünde der Lieblosigkeit, die so ungeheuer sei, daß er sie nur mit dem Verbrechen des Mordes vergleichen kann: „Ja, es gibt soviel schleichenden Mord in unserem heutigen Dasein . . . Jener schleichende Mord, den ich meine, das feige Gift — ich bin immer der Meinung gewesen, daß jeder, der nicht aus voller, freier und bewußter Liebe handelt, sich früher oder später auf der Bahn betrifft, die ich die Bahn des Mordes nennen muß. Er lebt vom Leben anderer. Ja, das tuen heutigen Tages fast alle. Alle tuen es, die herzlos und gleichgültig aneinander vorübergehen; denn Teilnahme irgendeines beseelten Wesens ist die Lebensluft, in der wir atmen . . .".[2] Deshalb warnt Stein vor dem harten Wort gegen den Bruder, vor Unmut und Haß. Sie verstricken in Unfreiheit, während die gute Tat allein Hilfe aus dem Trug des Lebens bedeutet und zur Heiterkeit des Herzens erlöst.

In der Person Jesu hat sich die aus eigenem höchstem Leiden erwachsene Liebeskraft vollendet offenbart, und in seinem Gebot tätiger Liebe findet Stein wie Wagner und

---

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtgn. I, S. 154. [2]) Desgl. III, S. 204.

Schopenhauer sein Ideal am reinsten ausgesprochen. Das Christentum ist dadurch zu einer „neuen seelischen Kraft" in der Geschichte der Menschheit geworden, daß es im Gebot der Liebe „den Armen und Elenden . . . also allen, die an der allgemeinen Form des Lebens, dem Leiden, teilhaben, ein gleich allgemeines, inneres Heilmittel mit erhabener Einfachheit zuführte".[1] Nicht durch seine Lehre, sondern durch sein Beispiel bewirkte Jesus den Sieg über Leiden und Welt und damit seine und ihre Erlösung. Die dichterische Verherrlichung eines, der diesem Beispiel sich zu nähern versuchte, fand Stein in Wagners „Parsifal", dem das Leid die höheren Seelenkräfte erlösenden Mitleides entfesselte. Der „Parsifal" hat unter den Werken Wagners unbedingt am stärksten auf Stein gewirkt, und er nennt ihn nie anders als mit fast religiöser Ehrfurcht. So z. B. in einem Brief an Nietzsche: „Wenn ich an den Parsifal denke, so denke ich an ein Bild reiner Schönheit — an ein Seelenerlebnis rein menschlicher Art . . ."[2] Hier verteidigt er Wagners Hauptwerk auch gegen den Vorwurf des Pseudo-Christentums.

Wohl kann der Mensch angesichts eines Leidens nicht immer helfen — aber es kommt darauf an, daß die innere Kraft des Helfens, die Liebe, durch die Erfahrung fremder wie eigener Not in ihm gestärkt und gesteigert wird. Ist der Mensch ganz von der Liebe erfüllt, so gelangt er dadurch über sich selbst hinaus: „Die Schranken des Individuellen, das Schmerzlich-Problematische in Welt und Leben, wird nur in der Liebe überwunden."[3] Er ist reif geworden zu einer höheren Form des Seins, als wie sie der Einzelne zu verkörpern vermag: zur Gemeinschaft. „Ohne Gemeinsamkeit, ohne eine durch Liebe und Ehrfurcht belebte Gemeinsamkeit würde die menschliche Persönlichkeit nur ein sehr flüchtiger Bestandteil des Weltenganzen sein".[3] Erst auf der Gemeinschaft, die auf der Liebe beruht, ist wahre Kultur möglich. Dieser Gedanke der Liebe als Kulturmacht, den

---

1) H. v. Stein, „Kultur der Seele", S. 375. 2) Nietzsches Briefe III, S. 230. 3) H. v. Stein, „Goethe u. Schiller", Reclam S. 124.

Stein noch in „Giordano Bruno“ (1882) nur behutsam anzudeuten wagte, kehrt von da an immer eindringlicher und bestimmter wieder. Für die notwendige Erneuerung der Gesellschaft und des Staates, wie sie auch in Wagners Regenerationstheorie gefordert wird, ist die Liebe die große Vorbedingung. Ist sie erfüllt, dann kann sich der alte Traum vom Lande Atlantis verwirklichen. So schaut es Stein mit seinem Solon: den „Staat aus gemeinsamer Arbeit in heiliger Freundschaft, und ein Volk, dem durch Liebe und edelste Natur der Sitte schöne Vollkommenheit stärker als der Bann der Eide gelten“.[1] Auch die Lösung der brennenden sozialen Frage erscheint Stein vor allem möglich durch Erneuerung der menschlichen Beziehungen und Pflege alles Gegenseitigen. In der Geschichte fand er die ersehnte reinmenschliche Zusammengehörigkeit auf Grund allumfassender Liebe am reinsten im ursprünglichen Christentum verwirklicht.

Die höchste Form der Erlösung wird nach Schopenhauer in der völligen Verneinung des Willens verwirklicht. Dieser Gedanke ist die notwendige Folgerung aus der Erkenntnis, daß alles Übel der Welt aus dem Willen zum Leben stammt, sodaß die Bejahung dieses Lebens selbst eine Schuld bedeutet. Befreiung von dieser Schuld wurde angebahnt in Mitleid und Liebe, da in ihnen der Egoismus mehr oder minder überwunden wird. Hier nun, in der Verneinung des Willens zum Leben, wird die Erlösung zur vollkommenen, dauernden. Schon auf Erden wird damit erreicht, was sonst erst durch den Tod möglich wurde: mit der Aufhebung des Willens Sühne für die Schuld des Daseins, Überwindung von Schmerz und Langeweile als den Bedingungen des Daseins, Freiheit von der Notwendigkeit des Willens, in den alles Leben sonst gebannt ist. Gewöhnlich erwächst die Verneinung des Willens aus eigenen, schwersten Leiden. Ist der Mensch zu ihr vorgeschritten, so

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 28.

ist damit der Zustand der Heiligkeit erreicht. Von den Mönchen des Mittelalters und von den indischen Büßern ist er am vollkommensten verwirklicht worden. Die Heiligen, die Weltüberwinder, sind für Schopenhauer „die größte, wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Welt aufzeigen kann".[1]

Stein erkennt, daß Schopenhauers Philosophie besonders in dem Punkte der Willensverneinung einen Anfang, kein Ende bedeutet. Wie er über Schopenhauers Pessimismus hinausstrebt, so bemüht er sich auch in diesem besonderen Punkte um positive Deutung und Ausgestaltung seiner Lehre.

Verneinung des Willens ist für Stein „ein Ausdruck für die gemeinsame Form absolut bedeutsamer, gänzlich und innig befriedigender Seelenzustände".[2] Daraus wird deutlich, daß Stein einmal die Möglichkeit, die Verneinung auf verschiedensten Wegen zu verwirklichen, und ferner den positiven Gehalt des Zustandes der Verneinung betonen will.

Wie erscheint Stein die Verneinung, die Heiligkeit am besten verwirklicht? „Ganz leise kündigt es (das Phänomen der Heiligkeit) sich an in dem innigen Wohlgefühl, von dem jede Überwindung, jedes Sichselbstvergessen begleitet ist; vor allem aber leuchtet es auf in aller wirklichen Liebe".[3] Das ist ganz Stein, dem die Liebe den absolut höchsten Wert bedeutet. Während Schopenhauer in Mitleid und Liebe nur eine Vorstufe erblickte, die von der Verneinung weit überholt wird, weist Stein immer wieder auf den engen Zusammenhang der Verneinung mit der Liebe hin. In der Güte des Herzens sieht er jedenfalls die schönste Form der Annäherung an die Heiligkeit. Und da die Liebe, wenn sie vollkommen ist, den Willen ganz in sich aufnimmt, bedeutet sie für Stein sogar „ihrem ethischen Gehalte nach dasselbe mit dem Phänomen der Heiligkeit. Beide sind an sich selbst betrachtet eben das, was der Philosoph Verneinung des Willens nennt.

¹) H. v. Stein, Schopenhauer-Scholie, „Kultur der Seele", S. 316.
²) Desgl. S. 318. ³) Desgl. S. 318.

Nur die Erscheinungsform ist verschieden: bald tritt, wie bei den Mystikern, ein metaphysisches Bewußtsein von dem Grunde eines solchen Verhaltens hinzu; bald drückt sie sich in einer bestimmten prägnanten Haltung aus; bald in der ganzen Handlungs- und Lebensweise. Verneinung des Willens ist in dem Vollendeten, Buddha, und in dem Hindu, der sich unter die Räder des heiligen Wagens wirft, in St. Franziskus, Meister Eckhardt und in dem Trappisten Rancé".[1] Das Gemeinsame ist die Erhebung aus innerer Kraft, die die Umkehr, das Übersichhinausgelangen, eben die „Verneinung" bewirkt. Während für Stein also im Grunde die „sogenannte Verneinung" nur eine höchste Steigerung der Liebe bedeutet, handelt es sich bei Schopenhauer in viel stärkerem Maße um Verneinung im eigentlichen Sinne des Wortes. Der Unterschied in der Auffassung beider wird am besten deutlich in ihrer Stellung zur Askese. Schopenhauer erkennt sie als höchste Form der Heiligkeit an. Da in ihr kein Raum mehr für die Liebe ist, ergibt sich hier ein Widerspruch innerhalb von Schopenhauers System, zwischen der von ihm selbst verkündeten Erlösung durch das Mitleid und dieser Erlösung durch Verneinung. Stein bezeichnet es dagegen als höchste Tat Luthers, daß er die unfruchtbare Askese überwand. Wenn er von dem Willen spricht, „der aus innigem Drange nicht mehr begehrt", so fügt er ausdrücklich hinzu: „der nichts mehr für sich, alles für andere will, jenes aber nicht als Asket, sondern als Erlöster — dieses nicht aus Gesetz, sondern durch einen ihn selbst warm und wahrhaft beglückenden Wahn, durch Liebe".[2] Wohl hält auch Stein an dem Ausdruck Verneinung für Heiligkeit fest. Offenbar findet er in ihm das Andersartige des Zustandes, das Wunderbare, am besten angedeutet. Er bemüht sich, alles, was der Begriff umfaßt, herauszustellen. Die Bezeichnung ist gleichsam rückwärts gewandt: die Verneinung bezieht sich auf die niederen Zustände des Lebens, die über-

[1]) H. v. Stein, Schopenh.-Scholie, „Kultur der Seele", S. 317.
[2]) H. v. Stein, „Sprache und Kultur", B. Bl. 1888, S. 35.

wunden werden müssen; und nur soweit diese noch mächtig sind, handelt es sich um eigentliche Verneinung. Da aber der Mensch, solange er lebt, eben mit seiner Existenz dem Niederen verhaftet bleibt, bedeutet die Verneinung auch für den Heiligen Kampf, Leiden, und nur als Ergebnis inneren Ringens wird die Heiligkeit in jedem Augenblick neu verwirklicht. Während nun Schopenhauer das Leidenmüssen des Heiligen so stark betont, daß man im Leiden sein Wesen erkennen möchte, sehen Wagner und Stein zwar auch seine Not und seinen Kampf, aber den Kampf vor allem als notwendige Vorstufe des Sieges an. Selbst aus dem Untergang des Helden erklang Stein sein triumphierendes: „Dennoch". Kein Leid vermochte die Größe zu unterbinden, zu vernichten. Und so sieht Stein wohl mit Schopenhauer im Heiligen den leidenden Zug, aber das vermag ihm nicht den Blick für das Heroische in ihm zu trüben. Das ist dieselbe Auffassung, in der Wagner der Heilige als „göttlicher Held" erscheint.[1]

Bei einer Betrachtung „von innen her", d. h. nicht vom Worte, sondern von der Sache aus, stellt sich für Stein die Verneinung als „das Allerpositivste auf der ganzen Welt" dar.[2] Schon die Tatsache der Verneinung an sich kann nur als ein Lebensvorgang von ungeheurer Gewalt begriffen werden, durch den das Leben in Wahrheit geweiht wird. Auch Wagner sieht in der Umkehr des Willens das höchste Wunder, das nur aus größter Energie des Willens zu erklären ist. Die Verneinung gewinnt für Stein umso mehr an Bedeutung, als höhere positive Werte durch sie verwirklicht werden, sowohl für den Heiligen selbst als für die Menschheit überhaupt. Indem der Heilige sich durch Selbstentäußerung vom Joch des Willens befreit, gelangt er zur Überwindung des Leidens und damit zur Harmonie seiner selbst, zur Heiterkeit und Seligkeit des Gemütes. Darüber hinaus gelangt er über die „Vernichtung seiner Persönlich-

---

1) R. Wagner, Gesammelte Schriften u. Dichtungen X, S. 356.
2) H. v. Stein, Schop.-Scholie, „Kultur der Seele", S. 318.

keit" zur „idealen Steigerung seiner Natur",[1] und damit „zum Atemzug eines überpersönlichen Wesens",[1] d. h. er ist in Wirklichkeit erlöst, von sich und von der Welt. Und zugleich, indem er an sich das Beispiel einer möglichen Rettung aufstellt, verwirklicht er die Erlösung der leidenden Menschheit; denn er erschließt den Menschen ihre Eigenart dadurch, daß er ihnen zu der Erkenntnis verhilft, daß im Leiden ein tiefer Sinn ist, der Sinn des Lebens, und daß kein Mensch, besonders der große nicht, außer ihm liegenden Zwecken geopfert wird. „Du erfassest das Beispiel des Heiligen, und umso seliger bist Du, als Du dasselbe in Dich aufnimmst. Gänzlich in ihm aufzugehen, heißt Dir mit Recht ewige Seligkeit, und Du ergreifst dieses ewige Leben in jedem Augenblick, wo jenes Bild in Dir zu einer Wahrheit und Kraft wird. — Du ahnst dann ferner, daß Dir, auf diesen höchsten Wert Deines Lebens hin angesehen, alle Dinge zum Besten dienen müssen, die Wirklichkeit begünstigt den Erlösten auf jedem Schritte seines Weges, zum mindesten ficht sie ihn am bösen Tage nicht eigentlich an".[2] Mit seiner Aufgabe, die Welt zu erlösen, ist die Notwendigkeit der Verbindung des Heiligen mit dem Diesseits betont. „Als Heiligung hätten wir . . . das Verhältnis des erlösten Menschen zur Welt zu verstehen, insofern er sich derselben und ihrer Wirklichkeit nicht entziehen kann noch darf".[3]

Wie das Ideal der Verneinung in dem Heiligen verwirklicht wird, so ist es Aufgabe der Menschen, sich dieses Beispiels bewußt zu werden. „Es ist der höchste Sinn des Seins, welcher sich in dem Heiligen, in dem Gotte unter den Menschen, als bestimmteste Tat des Lebens ausspricht. Lasset uns zu der Ahnung dieses Beispiels unsere Brust erweitern! So bewähren wir die höchste Kunst, wesenhafte und überweltliche Weisheit".[4] Von dieser Ahnung wahrhaft erfüllt werden, heißt ihrem Beispiel nachstreben zu „völliger

[1]) H. v. Stein, „Vorlesungen über Ästhetik", S. 47. [2]) Derselbe, „Sprache und Kultur" = Kult. d. Seele, S. 293. [3]) Derselbe, „Über Goethes Wanderjahre" = Kult. d. Seele, S. 38. [4]) Derselbe, „Sprache und Kultur" = Kult. d. Seele, S. 285.

Umgestaltung der Gesinnung und des Gemütes", zu „edlem und weisem Tun". Mit dieser schlichten Forderung ist „die Brücke von der Wunder-Erscheinung des Heiligen zu einer Weihe des Alltags"[1] geschlagen und der Erscheinung des Heiligen alles mystisch Übersteigerte genommen.

Die nahe Berührung des aufgezeigten Heiligkeitsideals mit dem christlichen ist deutlich. Stein betont Schopenhauer gegenüber die Überlegenheit des christlichen Ideals vor dem indischen, die darin besteht, daß es das Diesseits in sein Jenseitsbestreben einzubeziehen vermochte: „Die in dem Beispiel des Gekreuzigten ausgedrückte Überwindung und Beherrschung aller Lebensgewalten durch das Göttliche enthält in sich ein Höheres als dem Judertum erreichbar war".[2] Wie Jesus die höchste Verkörperung der Willensverneinung ist, so hat sich nach ihm das Wesen des Christentums am vollkommensten in den Märtyrern und Heiligen offenbart, in denen sich wie durch ein Wunder sein Bild beständig aufs neue erzeugt.[3] Ausdrücklich wird der Gegensatz von Christus und den Heiligen zum historischen Christentum und zur Kirche hervorgehoben, die als „Ergebnis der Zivilisations- und Rassenverhältnisse des sich auflösenden römischen Weltreiches"[4] bezeichnet werden. Mit Lehren, durch die sie zu wirken versuchten, ist nichts getan, sondern ein neues Ideal stellt sich stets „als Persönlichkeit, Tat, Leben"[5] dar. Deshalb vermag auch kein Dogma das Wesen des Christentums zur Darstellung zu bringen. Dazu ist allein die Kunst berufen.

Die Erlösung von der Unfreiheit des Willens, die auf ethischem Gebiete der Heilige vollkommen verwirklicht, wird auf ästhetischem Gebiete durch das Genie erreicht. So bilden für Schopenhauer das Genie und der Heilige die höchsten

1) Brief Steins v. 11. 7. 87, B. Bl. 1889, S. 241. 2) H. v. Stein, Besprechung v. Oldenberg „Buddha" = Kultur der Seele, S. 390. 3) Derselbe: „Luther und die Bauern" = Kult. d. Seele, S. 58. 4) Derselbe, Besprechung v. Renan, „Marc Aurèle" = Kult. d. Seele, S. 371. 5) ebenda, S. 375.

Erscheinungen menschlichen Daseins. Verneinung des Willens ist in beiden.

Das Wesen des Genies beruht auf seiner Fähigkeit, sich dem schönen Gegenstand, dem Kunstwerk, völlig hinzugeben. Eben dadurch, daß das Subjekt „nicht mehr das Wo, das Wann, das Warum und das Wozu an den Dingen betrachtet, sondern einzig und allein das Was",[1] wird der Wille zum Schweigen gebracht und so wiederum, wie in der Heiligkeit, Ruhe, Heiterkeit, Erlösung erreicht. Aber das Kunstwerk befreit nicht nur vom Joch des Willens, sondern darüber hinaus verhilft es zur Erkenntnis des Wesens der Welt. Denn im reinen Anschauen des Kunstwerks wird das Subjekt zum klaren Spiegel des Objekts und dringt so zur Erfassung der Idee des Objekts vor, während ihm sonst nur der Schein der Dinge, die Welt als Vorstellung, gegeben ist. So übernimmt die Kunst die Aufgabe der Philosophie: Wesenserkenntnis. Andererseits hat die philosophische Erkenntnis nur dann Wahrheitsgehalt, wenn sie wie das ästhetische Betrachten aus der Kontemplation, dem Sichverlieren an den Gegenstand, hervorgeht. Echte Philosophie ist damit Kunst; die Kunst ist der Philosophie überlegen, sofern sie die Ideen, die jene erkennt, anschaulich mitzuteilen vermag. Für Schopenhauer bedeutet demnach die Kunst den Gipfel menschlichen Daseins, und in den genialen Werken offenbart sich ihm ein für die Ewigkeit geltender Wert.

Eine Weltanschauung, die die Kunst derart in den Mittelpunkt stellt, wie die Philosophie Schopenhaues, mußte schon aus diesem Grunde stark auf einen Künstler wie Wagner wirken. Er fand in ihr sowohl Berührung mit eigenen Anschauungen als weitere Anregungen. Die Kunst, vor allem das Drama als Spiegelbild der Welt — die überragende Stellung der Musik, die das Wesen der Welt unmittelbar zum Ausdruck bringt — die Hoffnung auf Beseelung und Erlösung der Welt durch die Kunst — das sind im wesentlichen durch Schopenhauer befruchtete oder angeregte

[1]) Chamberlain-Poske: „H. v. Stein . . .", S. 82.

Anschauungen, die im Mittelpunkt von Wagners Kunstanschauung stehen. Während bei Schopenhauer die ethisch-religiöse und die ästhetische Weltbetrachtung nicht sonderlich zu einer Einheit verbunden sind, müht Wagner sich im besonderen um Ausgestaltung seiner Kunstanschauung nach der Seite der Religion hin, indem er die „Affinität" von Religion und Kunst untersucht.

Unter dem Einfluß von Schopenhauer und Wagner gelangt auch Stein zu einer Weltanschauung, die man im ganzen betrachtet als „ästhetisch" bezeichnen könnte wegen der überwiegenden Bedeutung, die darin der Kunst zugewiesen wird. Doch Stein, auf den Wagners Abhandlung über „Religion und Kunst" besonders nachhaltend wirkte, bemühte sich immer, seiner Weltauffassung die ethisch-religiösen Erlebnisse und ebenfalls seine wissenschaftlichen Erkenntnisse derart einzuordnen, daß er sich von den Einseitigkeiten einer nur-ästhetischen Weltanschauung völlig frei hielt.

Es ist bezeichnend für Stein, daß neben Wagners Kunst und Kunstanschauung diejenige Schillers besonders auf ihn wirkte. Inwiefern sich Berührungspunkte im einzelnen ergaben, wird später zu untersuchen sein. Hier soll nur darauf verwiesen werden, daß in Wagner sowohl wie in Schiller Künstler ihm Vorbild gewesen sind, die stark philosophisch eingestellt waren. Steins eigene Begabung — ohne daß mit diesem Vergleich ein Werturteil ausgesprochen sein soll — wies ihn in dieselbe Richtung wie Wagner und Schiller.

Ebenso ist es kein Zufall, daß diejenigen Philosophen, die Stein neben Schopenhauer am stärksten beschäftigten, zu der Geistesrichtung gehören, die die nahen Beziehungen von Kunst und Philosophie betont: Plato am Anfang dieser Strömung, Giordano Bruno und Rousseau. Vor allem in G. Bruno, auf den er aus anderen Gründen schon von Dühring hingewiesen worden war, fand Stein nun die Verwandtschaft der philosophischen und künstlerischen Regungen im Menschen glänzend bestätigt. Wenn er Brunos Sonette als Ausdruck für etwas bezeichnet, was der Philosoph sonst nicht mehr mitzuteilen vermochte, so ist das wie

eine Charakterisierung seiner eigenen Entwicklung, die von philosophischer Erfassung der Ideen immer mehr zu künstlerischer Darstellung hindrängte. Überhaupt ist Steins Abhandlung über G. Bruno besonders wertvoll für die Deutung seines eigenen Wesens; sie konnte wohl nur deshalb mit soviel Wärme geschrieben werden, weil eine gewisse geistige Verwandtschaft vorlag.

Nicht nur der Aufstieg Brunos von der Philosophie zur Kunst interessierte Stein, sondern, als Vorstufe gewissermaßen, der künstlerische Zug in seiner Philosophie selbst. Er erfuhr an Bruno, wie der Erkenntnis das Gefühl oft vorausgeht, daß es ihr aber da, wo es sich um die höchsten Fragen des Lebens handelt, sogar vorausgehen muß. Das ist das intuitive Schauen oder, wie Stein es nennt, der künstlerische Zug im philosophischen Erkennen. Was ihm schon bei Dühring klar geworden war, die hohe Bedeutung des Gefühls für die Auffassung der Welt, steigert sich ihm jetzt unter dem unmittelbaren Eindruck des Erlebnisses mit Wagner und der durch ihn angeregten Beschäftigung mit den Fragen der Kunst dahin, daß das Gefühl die Erkenntnisquelle bedeutet, und daß sich ausschließlich nach seiner Bedeutung für das Gemüt die Wahrheit eines Dinges ermißt. Stein kennzeichnet die Wendung des Geisteslebens in Kant und Schopenhauer geradezu dahin, daß sie das Gefühl als Erkenntnisquelle wieder zur Geltung gebracht hätten.[1] Das Gemüt als Inbegriff der Gefühle, das sich im philosophischen Erkennen aufnehmend betätigt, wird in der Kunst zur schöpferischen Kraft gesteigert, sodaß also auch von hier aus betrachtet die Philosophie sich als Vorstufe der Kunst darstellt.

Seiner Begabung gemäß fühlte Stein sich durchaus zu dem Gebiet der Philosophie hingezogen, das die Kunst zum Gegenstand hat, zur Ästhetik. Ästhetisches Denken bedeutet ihm, bezeichnend genug, „Kunst und Philosophie . . .,

---

[1]) H. v. Stein: „Über die Beziehungen der Sprache zum philosophischen Erkennen", B. Bl. 1883, S. 305.

wo sie noch zusammen sind".[1] Da auf dem Gefühl die wahre Erkenntnis beruht und die Kunst ihre anschauliche Mitteilung bedeutet, bleibt der Philosophie nur die sekundäre Aufgabe, die in der Kunst veranschaulichte Erkenntnis systematisch auszubauen. Die Ästhetik wird zur Grundlage der Philosophie, denn „während die Philosophie eine beschreibende Wissenschaft ist, stellt die Kunst eine produktive Funktion des menschlichen Geistes dar. Die ästhetischen Zustände sind die Vorbedingungen philosophischer Lösungen; sie liefern das Material, ohne das man garnicht nach höheren Ansichten von Welt und Leben ausschauen würde." Die Aufgabe der Ästhetik sieht Stein deshalb darin, „das Kunstwerk mit dem gesamten geistigen Leben deutend und erklärend in Beziehung (zu) setzen. Sie soll Verständnis für die Entdeckungen und Erfindungen des schöpferischen Geistes vermitteln.[2]

Stein schildert das ästhetische Verhalten, und zwar das schaffende sowie das aufnehmende, ganz im Sinne Schopenhauers als „völliges Enthobensein aus dem Banne der Wirklichkeit . . ., eine gänzliche Lösung vom Begehren . . . Es ist ganz und gar Anschauung und zugleich mit einem Selbstgefühl der reinen Erkenntnis verknüpft".[3] Auffällig ist die Wortverbindung „Selbstgefühl der Erkenntnis". Damit soll betont werden, wie es sich durchaus nur um Gefühle handelt, aus denen das Kunstwerk hervorgeht, an die es sich wendet, und die es erzeugt. So bezeichnet Stein reine Empfindungen als die vier ästhetischen Grundtatsachen: Erhebung, Versöhnung, Stimmung und Mitteilung. Sie beziehen sich sowohl auf den Betrachter des Kunstwerks wie auf den Schöpfer. In all diesen Empfindungen handelt es sich um schöpferische Kräfte des Gemütes. Erhebung — das ist die Überlegenheit des Gemütes über das äußere Schicksal, die sich im Genie zum vollen Sieg steigert und es über die Wirklichkeit hinaus hebt. Mit der Erhebung ist das Gefühl

---

1) H. v. Stein: Briefwechsel mit Wolzogen, Lpzg. 1910, S. 94. 2) Ders.: „Die Entstehung d. n. Ästhetik", S. 263. 3) Ders.: „Vorlesungen über Ästhetik". S. 30.

der Versöhnung notwendig verbunden. Die Stimmung ist das Gefühl der Hingenommenheit, des gänzlichen Erfülltseins von dem großen Eindruck, und zugleich „eine höchste Kraftbetätigung unseres inneren Lebens".[1] Mitteilung endlich ist das Gefühl, das Künstler und Betrachter verbindet. Die künstlerische Anlage besteht darin, daß im Künstler die Gefühle sich zu großen Erlebnissen des Gemütes steigern, und daß er fähig ist, sie zum Kunstwerk zu gestalten. Wie er sich zur Mitteilung dessen, was sein Gemüt erfüllt, gedrängt fühlt, so sehnt sich die Menschheit, an die er sich wendet, ihn zu verstehen, in ihm zu finden, was sie sucht.

Letzten Endes bedeutet für Stein die Ästhetik: „Wissenschaft vom Gefühl",[2] und er fordert unbedingt, jede Analogie von Ästhetik und Logik aufzugeben.[2] Mit der Zurückführung des Ästhetischen auf Empfindungen ist aber nicht gesagt, daß es sich in Steins Ästhetik vorwiegend um ästhetischen Subjektivismus handele. Davor ist er bewahrt durch die Verbindung seiner Lehre vom Gefühl mit Schopenhauers Ideenlehre, nach der das Kunstwerk die Erkenntnis des Wesens vermittelt und so die Rätsel des Lebens löst. Stein verinnerlicht und steigert diese Anschauungen durch die Einführung des Begriffes „Seele". Der Künstler allein, dem ein Eindruck sich zum Gemütserlebnis verdichtet, ist berufen, in der Gestaltung dieses Erlebnisses den Gehalt des Lebens zur Anschauung zu bringen. Von der Wirklichkeit dringt er zur Wahrheit vor, er „weckt gleichsam die Seele des Wirklichen und leiht ihr seine Sprache".[3] Nur wenn Seele den Menschen und der Natur eignet, wenn in den Dingen etwas liegt, das unserem innersten Wesen verwandt ist, können sie auf uns wirken und ist ihre Erfassung uns möglich. „Den Dingen eignet ein seelenvoller Gehalt, als Möglichkeit, von einem Menschensinn in einer großen Stunde erkannt zu werden".[4] Dieser ideelle Gehalt, die Seele in den Dingen,

---

1) H. v. Stein: „Vorlesungen über Ästhetik", S. 6. 2) Derselbe: „Die Entstehung", S. 352. 3) Ders., ebenda S. 414. 4) Ders.: „Sprache und Kultur", B. Bl. 1888, S. 38.

die sich in der künstlerischen Betrachtung vor allem offenbart, gelangt eben im Kunstwerk als das Schöne zum Ausdruck. Das Wesen der Schönheit ist damit rein aus dem Gehalt als Seele, als Wahrheit bestimmt. „So liegt Erkenntnis im Schönen eingeschlossen. Sinn und Bedeutung ist in dem Kunstwerk darin, aber auf eigene unendliche Weise, unbegrifflich und nicht auszudeuten und doch ganz sinnlich-unmittelbar. Sinnlich-übersinnlich — das ist das Wesen der Schönheit.[1] Damit wird jedes formale Prinzip als Kriterium des Schönen ausgeschaltet. Die Form ergibt sich rein aus dem Gehalt als „die zum Sprechen gebrachte Seele des Gegenstandes",[2] sie ist notwendig vollendet, wenn sie auf Wesenserkenntnis beruht.

Die Ansicht, daß die Kunst Erkenntnis der Ideen ist, findet Stein, wie von Schopenhauer ausgesprochen, so „dem künstlerischen Tun der deutschen Klassiker durchaus zu Grunde" gelegt.[3] Er erkennt „die Eigenart unserer klassischen Dichtung in ihrem hohen, bedeutungsvollen Gehalt"[4] und verlangt, daß die Kunst, wenn sie wieder zu Ehren kommen will, Gehalt in ihre Werke legen muß. Das Kunstwerk muß uns etwas zu sagen haben. Es soll etwas aussagen über das Wesen der Dinge, und vor allem der Menschen. Das Menschliche, das Reinmenschliche ist damit höchster Gegenstand der Kunst, und umgekehrt ist „das Schöne . . . das anschaulich gewordene Prinzip des wahrhaft und eigentlich Menschlichen".[5]

„Goethe und Schiller bringen beide Weltanschauung in ihren Dichtungen zum Ausdruck. Sie verdichten in Gefühlen und Gedanken einen allumfassenden Zusammenhang".[6] Voraussetzung hierfür ist — und gerade am Beispiel Schillers und Goethes wurde Stein dies besonders klar — die große Persönlichkeit im Künstler. Die große Persönlichkeit aber muß nach Steins Ansicht in erster Linie in ethischer

1) H. v. Stein: „Die Entstehung", S. 357. 2) Zitat von Stein b. Ettlinger, S. 613. 3) H. v. Stein: Schop.-Scholie „Idee" Kult. d. Seele, S. 312. 4) Ders.: „Die Entstehung", S. 391. 5) Ders.: „Goethe und Schiller", Recl. S. 48. 6) ebenda S. 121.

Hinsicht vollkommen sein. Stein würde nie daran denken, Menschentum und Künstlertum zu trennen. Stein ist darum kein Moralist. aber er ist durch und durch ethischer Künstler. Ebenso ist Wagner überzeugt, „daß wahre Kunst nur auf der Grundlage wahrer Sittlichkeit gedeihen kann".[1] Besonders an Schiller erkennt Stein: „Je tiefer der Künstler geartet ist, um so wahrer wird er den Sinn der Dinge darstellen. Er setzt Wahrheit an die Stelle der Wirklichkeit".[2] Schillers Forderung: „Des Dichters erstes und wichtigstes Geschäft ist, seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern", ist Stein völlig aus dem Herzen gesprochen. Er kann es sich nicht anders denken, als daß nur der edle Mensch auch ein genialer Mensch, der der Einsicht in „allumfassende Zusammenhänge" fähig ist, sein kann. Stein faßt Persönlichkeit nicht als Eigenart schlechthin, sondern geradezu als eine „Eigenschaft . . . ein Höchstes, zu dem der Mensch sich gestaltet, indem er in Gefühlen und Gedanken große Zusammenhänge lebenvoll in sich befaßt".[3] Es liegt eine Art Wechselbeziehung vor zwischen der „Eigenschaft" der Persönlichkeit und der Fähigkeit großer Menschen, tiefer in die Wirklichkeit hineinzublicken, und damit zwischen Künstler und Gehalt seines Kunstwerkes. Je vollendeter die Persönlichkeit, um so reifer ihre Erkenntnis, und ebenso kann man von der Erkenntnis auf die Persönlichkeit zurückschließen. So stellt sich das Kunstwerk letzten Endes als Offenbarung einer genialen Persönlichkeit, einer großen Seele, dar. „Ihre Weite, ihre Tiefe ist es, welche aus dem Kunstwerk zu uns spricht. Sie aber konnte wiederum nur im Kunstwerk in ihrem eigentlichen Wesen sich mitteilen, während in einzelnen, auf eine bestimmte sofortige Wirkung hin ausgesprochenen Gedanken doch immer bloß ein Teil ihres Wesens zum Ausdruck kam".[4] Während wir also im Kunstwerk das Wesen der Welt schauen, ahnen wir dahinter als unmittel-

[1]) Richard Wagner, Ges. Schriften und Dichtungen X, S. 322. [2]) H. v. Stein, „Die Entstehung", S. 414. [3]) Ders., „Goethe und Schiller", Recl. S. 121. [4]) ebenda, S. 50.

bare Darstellung dieses Wesens selbst die Persönlichkeit. Die Persönlichkeit bedeutet damit „ein letztes Wort aller Erkenntnis und aller Erklärung".[1] So ergänzt sich Stein Goethes Wort, daß die Welträtsel nicht theoretisch zu lösen seien, dahin: „Das Wesen der Welt läßt sich nie in eine Formel fassen, wohl aber stellt es sich in großen Persönlichkeiten trefflich und deutlich dar",[2] oder: „Lösungen des Welträtsels werden nicht gelehrt, sondern erlebt".[3]

Mit der Betonung des Gehaltes der Dichtung, mag er Erkenntnis, Weltanschauung, Wahrheit, Schönheit, Seele heißen, und der Persönlichkeit als ihres Ursprunges ergibt sich für Stein notwendig die Einsicht in eine praktische Bedeutung der Kunst. Die Kunst wurzelt in der stärksten Kraft des Menschen, in seiner Art, zu empfinden, und enthält die höchste Erkenntnis und die höchsten Werte, — wie sollte sie da nicht auf ein empfindendes Gemüt wirken, wirken im wahren Sinne des Wortes, daß sie es ergreift, bestimmt und gestaltet? „Im Schönen ist das Seelenvolle der Menschheit ausgedrückt, demnach wird das Kunstwerk die Seele der Menschheit erziehen".[4] Damit vertritt Stein den Gedanken der ästhetischen Erziehung, den er bei den Klassikern, besonders bei Schiller, am weitesten ausgestaltet fand. Den Gedanken über dies Problem in Schillers „Ästhetischen Briefen" und in Goethes „Wilhelm Meister", der ihm als „Modell der ästhetischen Erziehung"[5] gilt, und in den „Wanderjahren" geht Stein mit besonderem Eifer nach. Er findet eben darin den Hauptberührungspunkt des deutschen Idealismus mit Wagners Kunstanschauung.

Goethe, Schiller und Wagner haben nach Stein „die Kunst in Beziehung zu idealen Gestaltungen des zukünftigen Lebens der Menschheit" gesetzt.[6] Er hätte Lessing ihnen zur Seite stellen können. Diese ideale Gestaltung des Lebens

[1]) H. v. Stein, „Goethe und Schiller", Recl. S. 116. [2]) Ders., ebenda S. 116. [3]) Zitat v. Stein bei Chamb.-Poske, S. 109. [4]) H. v. Stein, „Goethe und Schiller", Recl. S. 49. [5]) Ders., ebenda S. 63. [6]) Ders., „Die Entstehung", S. 150.

ist, wie Stein sie versteht, nur aus völliger Umwandlung des Menschen von innen her möglich. Wie kann das Kunstwerk sie bewirken? Diejenigen Gefühle im Menschen, die seinen Kern ausmachen, sind dieselben, die im Kunstwerk sich als Ausdruck eines voll empfindenden Gemütes zur Einheit gestaltet haben: die ästhetischen sowohl wie die ethischen und religiösen. Ein ursprünglicher Zusammenhang dieser Regungen liegt vor: sie entspringen aus der Sehnsucht nach höheren Werten, als die Wirklichkeit sie darbietet, und nur in gemeinsamer Entfaltung gestalten sie den Menschen zu einem harmonischen Ganzen. Der große Künstler, der den gesamten inneren Menschen ergreift und erhebt, erzieht immer zugleich zu Religion und Sittlichkeit, soweit beide Gegenstand seiner Kunst sind. Sie sind es, da Stein eben in Religion und Sittlichkeit die höchsten Gegenstände der Kunst erkannt hat oder umgekehrt die Kunst als anschauliche und darum vollkommenste Mitteilung dieser letzten Fragen einer Weltanschauung betrachtet. Diese Anschauung Steins über Erziehung durch die Kunst berührt sich aufs engste mit der, die Gobineau in seinem „Michel Angelo" ausdrückt: „Ob nun der Mensch nur an sich selber schafft — ob er die leblose Materie mit seiner Kraft erfüllt, indem er Leben und Bewegung in sie haucht, das gilt wohl gleich. Er gibt, so hier wie dort, ein gutes Beispiel für seinesgleichen. Man darf hiernach mit Fug und Recht behaupten, daß Polygnotus, Zeuxis, Polyklet und Phidias die tugendsamsten Menschen waren und daß vollkommene Künstler den Heiligen und Philosophen auch als Bekehrer ebenbürtig sind".[1] So bedeutet ästhetische Erziehung für Stein soviel wie reinmenschliche Erziehung; ihr Ziel ist Ausbildung zur inneren Ganzheit, zur Persönlichkeit. „Bildung des Geschmacks im Gegensatz zur gelehrten Bildung ist gleichbedeutend mit Bildung überhaupt. Man kann nicht sagen: er hat Geschmack, ist aber ungebildet. Durch Ausbildung des Geschmacks wird die selbständige geistige Persönlichkeit erzogen".[2]

[1]) Gobineau, „Die Renaissance", Lpzg. 1924, S. 370. [2]) H. von Stein, „Vorlesungen", S. 33.

Eine Ablehnung der gelehrten Bildung braucht darum nicht in Steins Sinne zu sein; er wendet sich nur gegen ihre einseitige Überschätzung. Wie er sich schon als Schüler Dührings gegen Wissenschaft als Selbstzweck gewandt und ihre Verbindung mit dem Leben gefordert hatte, ebenso fremd ist ihm jetzt, wo statt der Wissenschaft die Kunst im Mittelpunkt seiner Weltanschauung steht, die Ansicht, die mit dem Schlagwort »L'art pour l'art« Trennung von Kunst und Leben vertritt. Immer wieder betont er, daß Kunst und Leben sich zu durchdringen hätten; in der Forderung einer ästhetischen Erziehung sieht er die Verwirklichung dieses Gedankens. Wie der Gedanke, daß die Kunst eine Unterhaltung bedeuten könnte, Stein als Entweihung erschien, so dachte er andererseits bei Erziehung durch die Kunst keineswegs an Belehrung im üblichen Sinn. Er denkt einzig an das Gefühl der inneren Erhebung und Lebenssteigerung. Der ganze innere Mensch soll in allem höheren Empfinden ergriffen und erregt werden. Diese Erhebung, wenn sie echt ist, muß sich ihm notwendig zum Entschluß und zur Tat steigern. Es liegt im Wesen einer solchen ganz auf den inneren Menschen gerichteten Kunsterziehung, daß sie sich nie an die Masse unmittelbar wendet. „Niemand muß auf die Masse wirken wollen. Nur bleibt, was mir wichtig scheint, der Zustand der Masse ein wohl zu beachtendes Maß, inwieweit wir da oben in der bildenden Sphäre das richtige getroffen haben. In diesem Falle nämlich tritt endlich zwar nicht Gleichsetzung von Masse und Genie, aber Harmonie zwischen beiden, ein milderes Geschick für das letztere ein (Kultur)".[1] Das Kunstwerk hat nicht etwa den Zweck, erziehend zu wirken. In erster Linie ist es Bild, Abbild. Aber da es durch seinen Gehalt in engster Beziehung zum Ganzen des Lebens steht, kann es den Menschen, die es im „gleichgestimmten Schauen" erfassen, zugleich dauerndes, wirksames Vorbild bedeuten, in dem sie ihre

[1]) H. v. Stein, Briefwechsel mit Wolzogen, Lpzg. 1910, S. 65.

Eigenart, ihre edelsten Möglichkeiten begreifen und sich zu eigen machen. So wirkt es dann auf sie richtunggebend, lebenbestimmend in dem Sinne, daß der durch die Kunst zum Schauen befähigte Blick der Wirklichkeit zu weiser Lebensführung zugewandt wird.[1] Erziehung durch die Kunst bedeutet zugleich Erziehung zur Kunst, mag es sich nun um Lebenskunst handeln, die sich in der „künstlerischen Besonnenheit im Tun"[2] äußert, oder selbst um den selteneren Fall eigenen künstlerischen Schaffens. „Die edelste, wahrhafte und ernsteste Kunst ... lehrt uns, dem Atem in der eigenen Brust zu vertrauen: nur insofern sie dieses lehrt, hat sie auf uns gewirkt. Sie lehrt uns, im Schauen die Kraft des Schaffens wahrzunehmen; nur insofern sie dieses lehrt, ist sie echte, höchste Kunst. Sie weckt nicht eitle Nachahmung, wohl aber den tiefsten Drang eigener Darstellung des gleichen Sinnes, im Leben wie in der Kunst".[3]

Was die ästhetische Erziehung für die Menschheit bedeuten könnte, erkennt Stein ganz besonders im Nachdenken über die kulturelle und soziale Frage. Wie Wagner erhofft er nichts von der Politik für ihre Lösung; umsomehr dagegen von der Kunst. „Nur insofern die Kunst, Wagners Kunst, einen neuen Menschen schafft, gibt es auch die Möglichkeit einer neuen Welt".[4] Hier erwartet er einzig von der Kunst alle Rettung, und zwar ganz besonders von Wagners Kunst. Diese Überschwenglichkeit erklärt sich aus dem unmittelbar ersten Eindruck, den Wagner und der Bayreuther Kreis im Gegensatz zu der Welt „draußen" auf Stein gemacht hatten. Später urteilt er gemäßigter, daß die Kunst durchaus nicht allein zur Lösung dieser Frage berufen sei, aber doch eine wirksame Beihilfe auf dem Wege dahin bebedeuten könne: „Durch Ausbildung des Geschmacks wird die selbständige geistige Persönlichkeit erzogen; dies gilt nicht

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 7. [2]) Brief Steins vom 5. 4. 81, B. Bl. 1889, S. 187. [3]) H. v. Stein, „Sprache und Kultur" K. d. S., S. 294. [4]) Zitat aus einem Brief Steins vom Jahre 1881 nach Chamb.-Poske, S. 40.

bloß für den einzelnen, sondern auch für das ganze Volk. Daher wird der Geschmack zum Medium der Kultur".[1] Stein knüpft begeistert an einen Ausspruch an, den Wagner ihm gegenüber tat: daß der Künstler für die „ethische Seele der Zukunft" zu sorgen habe.[2] Da Stein die Liebe als höchsten Wert erkannt hatte, mußte er diese Aufgabe des Künstlers vor allem dahin verstehen, die Menschen zur Liebe zu erziehen und damit zugleich zur Persönlichkeit und Gemeinschaft. Das Vorbild einer solchen von der Liebe durchdrungenen Gemeinschaft, in der sich das Künstlerische als seelische Macht kulturschaffend auswirkt, sieht Stein im Bayreuther Kreis. Er sehnt sich danach, ein ganzes Volk durch eine nationale Kunst zur kulturellen Genossenschaft geeinigt zu sehen. „Uns hätte ein Volk als Kulturvolk in dem Maß zu gelten, als es zu . . . künstlerischen Genossenschaften in immer bewußterer Gemeinsamkeit zusammenträte und also Ideale schaute und schüfe; denn die Formen seines Lebens würden sich einer solchen lebendigen Kunst mit Notwendigkeit annähern".[3] Das ist dieselbe Hoffnung, die Wagner mit der Gründung des Festspielhauses in Bayreuth zu verwirklichen strebte. Eine solche Kulturgemeinschaft steht im Gegensatz zu der Gesellschaft der Nützlichkeit und der Macht, zu der „gewaltsamen Zivilisation, welche uns umgibt (und) als eine herbe Nicht-Erfüllung gerade die vollsten und wärmsten Ansprüche unseres Gemütes einengt und oft gänzlich unterdrückt".[4] Gerade aus dieser Verknüpfung der Kunst mit den sozialen Verhältnissen sollte sich andererseits „die Teilnahme für die Erhaltung einer edlen Kunstausübung" stärken.[5] Der Künstler müsse „in der Tat auf den Höhen des gesamten Weltgeschickes seine Stelle finden",[6] als Führer zur neuen Gesellschaft, zum neuen Staat. Diese Forderung klingt überschwenglicher, als sie gedacht ist. Stein wollte

---

1) H. v. Stein, „Vorlesungen", S. 33. 2) Ders., „Goethe und Schiller", Recl. S. 50. 3) Ders., Ges. Dichtungen II, S. 6. 4) Ders., Besprechung von Gobineau „La Renaissance" = Kult d. Seele, S. 362. 5) Ders., Besprechung von Wirth „Bismarck" = Kult. d. Seele, S. 408.

einmal sicher nicht den Führer im Künstler aufstellen. Auch hat er nur den wirklich großen Künstler im Auge, der den Namen verdient. Wie weit er aber mit seiner Forderung recht hat, können wir ermessen, wenn wir daran denken, welches unverlierbare Geistesgut durch die Werke großer Künstler den Menschen vermacht worden ist, und wie durch jedes von ihnen ein Schritt vorwärts getan ist auf dem Wege zum Ideal.

Schiller sieht die praktische Bedeutung der Kunst darin, daß sie den Menschen frei macht, „die sinnliche Welt ... in ein freies Werk unseres Geistes zu verwandeln und das Materielle durch Ideen zu beherrschen".[1] Das ist das letzte, höchste Ergebnis ästhetischer Erziehung: Erlösung. Es ist dasselbe, was Schopenhauer als Verneinung des Willens, als „Freiheit vom Willen in der Kunst" erkannte, was Wagner als „Erlösung des Nützlichkeitsmenschen in den künstlerischen Menschen der Zukunft"[2] ersehnte. So preist auch Stein die versöhnende Kraft der Kunst. Sein Shakespeare spricht aus, welche Bedeutung die Kunst der Welt zu geben vermag: Sie macht die Erde zur Heimat, „Heimat des Menschen zu kurzem Aufenthalt, zu mutvollem, besonnenem Verweilen und mildem, verklärendem Vorüberziehen".[3] Begeistert stimmt Stein Nietzsches Wort zu: „Ich beschwöre Euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu!" denn er erkennt „als Grundzug einer künstlerischen Weltanschauung" eben die „unaussprechliche Bedeutung des Irdischen".[4] Um die erlösende Wirkung des Kunstwerks zu veranschaulichen, vergleicht Stein sie mit dem Eindruck der schönen Natur auf den Menschen. Wie ein sehr schöner Anblick in der Natur das Gemüt hinnimmt und völlig beruhigt, indem er es mit der Überzeugung erfüllt, „daß ein uns befreundetes Wesen auf unaussprechliche Weise in den Dingen walte",[5] so zeigt

1) H. v. Stein, „Goethe und Schiller", Recl. S. 96. 2) Zitat v. Wagner bei R. M. Meyer „Lit. d. 19. Jhdts.", S. 270. 3) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 212. 4) Ders., Briefe, B. Bl. 1889, S. 355. 5) Ders., Ges. Dichtungen II, S. 212.

das Kunstwerk im Bilde den Vorgang der Versöhnung und zwar anhaltender, immer gegenwärtig und deshalb wirksamer als das Naturerlebnis. „Da erschafft nun menschliche Kunst das Schöne wie einen immer erneuerten Versuch und Entwurf, die versöhnende Macht in den Dingen darzustellen und uns anzueignen. Der schöpferische Künstler trägt diese versöhnende Macht in sich".[1] Das ist dieselbe Macht, die auf ethischem Gebiet den Heiligen zum Erlöser der Welt macht. Deshalb fühlt der Mensch in der Hingabe an das Kunstwerk wie in der Annäherung an das Beispiel des Heiligen sich zu jener Kraft des Gemütes erhoben, die ihn vom Drang der Wirklichkeit befreit und ihn befähigt, dem Geschick den Frieden abzugewinnen. Der Künstler, der ein solches Kunstwerk schuf, ist das Vorbild dieser überragenden Gemütskraft, die sich aus Selbstbesinnung zur „beseeligenden Freiheit" der Kunst durchringt. So gelangt der Künstler selbst zur Erlösung und stellt zugleich im Kunstwerk das Beispiel dieser Erlösung für die Menschheit auf. „Wir sollen verstehen lernen, wie die Erscheinung des künstlerischen Menschen uns zu der Erfahrung des erlösten Menschen verhelfe, — wie in diesem Sinne uns die Kunst erlöse und ihre ästhetische Gestalt uns die ethische Bedeutung der Welt vermittle".[2]

Im Erlösungsbedürfnis offenbart sich besonders stark das Gemeinsame des künstlerischen und des religiösen Erlebens. Eben darauf beruht bei Schopenhauer die Analogie der Heiligkeit mit der künstlerischen Intuition. Das Genie wie der Heilige sind Erlöste und Erlöser. Darin, daß Schopenhauer den Heiligen den ethisch Genialen nennt, wird angedeutet, daß er im Grunde das ethisch-religiöse Erlebnis des Heiligen dem künstlerischen Erlebnis einordnet, wenn nicht unterordnet. Aus der Erkenntnis der inneren Verwandtschaft von Kunst und Religion, besonders der christlichen, konnte Schiller das Wort vom Christentum als „ästhetischer Religion" prägen, „jenes wundervolle Wort",

[1]) H. v. Stein, „Die Entstehung", S. 356. [2]) Ders., Besprechung v. Gobineau „La Renaissance" = K. d. S., S. 361.

wie Stein nachempfindend sich begeistert äußert.[1] Schleiermacher erhoffte alles von der Religion, wenn sie wieder mit der Kunst vereinigt würde. Ebenso hielt Wagner die Kunst für berufen, den Kern der Religion zu retten. Wenn er andererseits den Verfall der Kunst auf ihre Entfernung von der Religion zurückführte, so erkannte er damit an, daß Kunst und Religion sich gegenseitig zur Vollendung führen, und ordnete keine der anderen unter.

Im Zusammenhang mit den bisher betrachteten Grundsätzen von Steins durch Wagner und Schopenhauer beeinflußter Kunstanschauung ergibt sich, daß Stein notwendig auch auf die Zusammenhänge von Kunst und Religion stoßen mußte. In der Begeisterung, mit der Schüler den Lehrer fortzusetzen pflegen, erkennt er, daß Kunst und Religion im Grunde eins seien. Im besonderen an Wagners Ausführungen in „Religion und Kunst" anknüpfend und unter dem Eindruck des „Parsifal", läßt er sich zu dem Ausruf hinreißen: „Sei uns unsere Kunst Religion!"[2] Er konnte zu dieser Forderung gelangen, weil ihm Religion und Sittlichkeit dasselbe bedeuteten, und weil ihm für die Kunst ethische Werte als edelster Gehalt galten. Allmählich gelangte er zu der Einsicht, daß Sittlichkeit wohl Voraussetzung und Ausfluß der Religion ist, daß aber im religiösen Bewußtsein dem Menschen ein Darüberhinaus gegeben ist, ein Ahnen von Gottes Geist und von der göttlichen Möglichkeit im Menschen. So scheint ihm denn später die Forderung, daß die Kunst die Religion ersetzen soll, „eine ungenaue Wiedergabe jenes Gedankens"[3] der Verwandtschaft von Kunst und Religion. Worauf beruht ihm diese Verwandtschaft? „Die Verbindung des Ästhetischen mit dem Religiösen ist nicht zufällig, sondern notwendig. Dieselben seelischen Grundtatsachen sind es, die die beständige Nötigung zu beiden enthalten. Daraus erklärt sich, daß die religiösen Gebilde

[1]) H. v. Stein, „Goethe und Schiller", Recl. S. 38. [2]) Derselbe, Briefwechsel 1910, S. 55. (Urspr. Einleitungsworte des Aufsatzes „Luther und die Bauern".) [3]) Derselbe, Besprechung v. Masaryk „Der Selbstmord" = K. d. S., S. 415.

ästhetisch verständlich werden".[1] Stein fordert also nicht länger eine Vertauschung von zwei Wertgebieten — die immer ungerechtfertigt ist —, sondern erkennt den gemeinsamen Ursprung dieser Werte: die Gefühlstiefe, das Gemüt, und leitet daraus ab, daß sie sich in der Wirkung unterstützen können: „Die Kunst vermag den Kultus zu ersetzen, weil dieser zu allen Zeiten darin bestand, daß Kirche und Dogma vermöge der Künste das Gemüt einzunehmen versuchten".[2] — Somit sind wir zum höchsten Ergebnis von Steins Kunst- und Weltanschauung gelangt: die Kunst ist Ausdruck, Symbol des Religiösen —, das Religiöse, als letzte Frage einer Weltanschauung, ist der höchste Gehalt der Kunst.

„Der Geist des Christentums spricht sich unabhängig von den Dogmen künstlerisch aus".[3] Das Dogma, die Lehre, kann nicht das Wesen der Religion vermitteln, da dies Wesen auf der Macht und Tiefe des Gefühls beruht. Nur im Künstlerischen kommt dies Gefühl ähnlich zu seiner Entfaltung. So sieht sich die Kunst vor die Aufgabe gestellt, „den Inhalt der Dogmen selbst zu versinnlichen",[1] Symbole des Göttlichen anschaulich darzubieten. Nicht in den Dogmen, in Lehren ist das Christentum ursprünglich verwirklicht, sondern durch ein Beispiel, Jesus, und nach ihm durch die Heiligen. Was sie empfanden, kann einzig und allein, wenn nicht ein neuer Heiliger selbst, die Kunst vermitteln. So tritt der Künstler neben den Heiligen: beide sind, auf verschiedenen Gebieten, die Verwirklichungen desselben ewigen christlichen Ideals. Die Seelenstärke, von der das Leben des Heiligen getragen ist, die „Kraft der Innigkeit", offenbart sich ebensowohl in den großen christlichen Kunstwerken aller Zeiten. Die Hingabe an solche Kunstwerke, mag es sich um Raffaels Madonnen oder um Bachs Matthäus-Passion handeln, ist höchste Betätigung des Menschen, und er vermag sich in diesen Kunstwerken dem Heiligen wahrer

---

1) H. v. Stein, „Vorlesungen", S. 141. 2) Ders., Besprechung v. Masaryk „Der Selbstmord", K. d. S., S. 415. 3) Ders., „Vorlesungen", S. 140.

zu nähern als durch Beobachtung christlicher Gebote oder durch den Versuch, das Leben der Heiligen äußerlich genau nachzuleben. „Die lebensfreudigen Ideale unserer Kunst stehen dem inneren Ideale jener viel näher, als alle kirchliche Frömmigkeit unserer Zeit; näher auch als z. B. Tolstoi und seine Anhänger. Was diese wollen, ist nur eine einfache Wiederholung der Gedanken des mittelalterlichen Christentums . . . Einfache Wiederholung ist in diesen Dingen nie Erscheinung wirklichen, wahrhaften Lebens. Wagner ist schon (im Tristan) durch die Bewegung der ganzen unendlichen Seelentiefe bis in das Unbedingte), mehr Christ im ewigen, lebendigen Sinne, als diejenigen, die, um das Leben der Apostel nachzuahmen, Schuhe flicken und Öfen setzen".[1]

Die Aufgabe der Kunst, die Religion zu versinnlichen, wird im besonderen zur Aufgabe; das Wesen der Heiligen zu deuten und zu gestalten. „In dem Beispiele der leidend Überwindenden wird ein im übrigen unaussprechlicher, ewiger Wert des Daseins ersichtlich offenbart. Es muß als höchste Aufgabe der Erkenntnis gelten, solche Beispiele sich insoweit zu deuten, daß wenigstens nicht durch Mißdeutungen ihre unmittelbare Wirkung verringert werde; weshalb aber eben diese Deutung sich immer wieder auf ein klares Erfassen ihres lebensvollen Bildes selbst zurückgewiesen findet und endlich sich nicht anders mitzuteilen vermag, als auf künstlerischem Wege, indem sie jenes Bild in seiner ergreifenden Bedeutung unmittelbar sinnlich, künstlerisch darstellt".[2] — So fühlt Stein nach langem Ringen mit dem Problem der Heiligkeit sich zur künstlerischen Darstellung als einzig möglicher Mitteilungsform gedrängt. „Es sind wirkliche innere Erfahrungen gewesen, die mich mit wahrer Sehnsucht fragen lassen: wer den erhabenen Gedanken der Heiligkeit und Seligkeit, den wir alle hegen, auf Erden verwirklicht habe, und in welchen ganz verschiedenen individuellen Formen sich eine solche Verwirklichung zugetragen".[2] In diesem

[1]) Brief Steins an Wolzogen „Zur Einführung in die Heiligen", B. Bl. 1888, S. 75. [2]) H. v. Stein, Besprechung v. Oldenberg „Buddha" — K. d. S., S. 387.

Bekenntnis, das aus einem Brief Steins entnommen ist, der ein halbes Jahr vor seinem Tode geschrieben wurde, ist alles Suchen und Ringen seiner Welt- und Kunstanschauung im Keime völlig enthalten. Steins ganzes Sinnen und Denken war auf die Heiligen gerichtet. Von eigener Sehnsucht nach Vollkommenheit getrieben, fand er in ihnen das Vorbild. Seitdem mühte er sich um Erkenntnis ihres Wesens, in dem er zugleich das Wesen der Welt ahnte, — kein Zufall, daß er in Wagner und Schopenhauer die Führer auf diesem Wege fand. Und schließlich entdeckte er allein in der Kunst die Möglichkeit, dies Wesen ganz zu ergreifen. Dies ist das letzte und höchste Ergebnis seiner „Lehrjahre", die Erkenntnis der Aufgabe, die ihm voll auszuführen nicht mehr vergönnt war, die aber in ihren Ansätzen schon die Krone seines Schaffens bedeutet.

Der Gedanke der Heiligkeit in Steins Dichtungen bis zur Abfassung der „Heiligen".

In seinem Geleitbrief zu Steins „Helden und Welt" (1883) begrüßt Wagner Steins „Darstellungen ausdrucksvoller geschichtlicher Vorgänge in dramatischer Form" als ein Zeichen seines Vorschrittes vom „philosophierenden Nachdenker zum dramatischen Klarseher".[1] Wir hatten gesehen, wie der Drang zu dichterischer Darstellung sich für Stein aus seiner Weltanschauung heraus ergab, wie er zur Dichtung als letztmöglicher Ausdrucksform anders nicht mehr mitzuteilender Ergebnisse seiner Weltanschauung gelangt war. So empfindet es auch Wagner: „Doch bleibt es unverkennbar, daß die Lust am Dramatisieren Sie nur bestimmte, weil Ihnen Ungeheures am Herzen lag. Das, worüber wir endlich immer weniger gern mehr sprechen

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 11.

und reden, soll aus sich und für sich selbst reden".[1] Mit den Hauptinhalten von Steins Weltanschauung sind die Hauptinhalte seiner Dichtungen gegeben: der Held und der Heilige. Wir werden im künstlerischen Werdegang Steins demselben Aufstieg vom Helden zum Heiligen begegnen wie im Lauf der Entwicklung seiner Weltanschauung. So ist als Vorstufe zu einer eingehenden Untersuchung der Heiligenszenen ein Überblick über Steins Heldendarstellung angebracht und notwendig. Es handelt sich hierfür um die in „Helden und Welt" gesammelten Szenen und um aus dem Nachlaß veröffentlichte Bilder „Aus der deutschen Geschichte".

In „Helden und Welt" wird in 12 dramatischen Dialogen das Verhältnis des Helden zur Welt dargestellt. In je drei Szenen aus der griechischen Geschichte, aus der römischen Welt, aus dem Christentum und aus der Neuzeit werden die den verschiedenen Epochen eigentümlichen Heldengestalten veranschaulicht. Schon in der Auswahl des Stoffes zeigt sich, daß Steins Heldenbegriff in einer durchaus eigentümlichen Richtung festliegt. Da steht in der Reihe der Helden der weise Solon neben einem Alexander, die stolze Dulderin Cornelia, die Mutter der Gracchen, neben einem Hannibal, da sind eine heilige Katharina und ein Luther, ein Schulmeister und Musikant Bach, der Großonkel des Sebastian Bach, ein Shakespeare und Giordano Bruno und endlich ein namenloser Brauknecht, der Held der modernsten Zeit. Und im einzelnen betrachtet: in welchem entscheidenden Erlebnis läßt Stein das Wesen dieser Helden zum Ausdruck kommen? Wenn wir diejenigen unter ihnen aussondern, Alexander, Hannibal, auch Luther, die am ehesten den Begriff des Heroischen zu verkörpern scheinen in dem Sinne, daß ein leidenschaftlich gewaltiger Wille sich gegen eine Welt von Hindernissen stemmt und, wenn auch unterliegend, doch handelnd untergeht, — so sehen wir auch hier schon eine ganz bestimmte Tendenz vorwalten: Stein zeichnet jedesmal den Augenblick, in dem der Held sich in seiner tiefsten Er-

---

[1] H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 15.

niedrigung zeigt. So wird Alexander dargestellt, als er, von Größenwahn berauscht, vom Weine trunken, den alten Freund Kleitos ermordet; Hannibal, von seinem Gastfreund an die Römer verraten, als er mit einem Fluch die Welt von sich wirft; Luther, als er am Abend seines Lebens von Wittenberg flieht, da er an seinem Werk verzweifelt. Ebenso zeigt ein später entstandener Dialog Friedrich den Großen in einer denkbar gefährlichen Lage während des siebenjährigen Krieges, aber nicht um daran sein Heldentum aufzuweisen, sondern um zu zeigen, daß alles Streben und Tun des großen Königs vergebens gewesen zu sein scheint, und daß er diese schwierige Lage nicht handelnd, sondern rein geistig nur überwinden kann.

Ein Heldenbegriff, der all dies unter sich faßt, hat eine ganz besondere Prägung. Wie können überhaupt diese verschiedensten Menschen gemeinsam als Helden geschaut werden? Damit kommen wir zu der Frage nach Steins Heldenbegriff, nach der allen Helden gemeinsamen Wesensart, die den Gegensatz von so vielen Jahrhunderten, von Nationen und Geschlechtern überbrückt und schließlich ihr Leben für das unsrige wertvoll macht. Es ergab sich für Stein „aus der wahrhaftigen Betrachtung überlieferter Geschichten ein diesen Begebenheiten innewohnender, übereinstimmender Hinweis", der sich zuerst im Solon darstellte: „Solon, in ein chaotisches Weltenwesen seinerseits unentrinnbar gebannt, behauptet die mögliche Milderung dieses Verhältnisses, und die Behauptung dieser Möglichkeit kehrt als Andeutung in den sämtlichen Gesprächen wieder".[1] Sie alle, von Solon bis zu dem Brauknecht, der in Pflichterfüllung bis zum Äußersten sein Leben opfert, zeigen den Weg zur Erlösung, beweisen durch ihr Leben und Leiden die Möglichkeit der Freiheit in der Notwendigkeit, des Sieges des Innen über das Außen. Das ist das Entscheidende in Steins Helden — wodurch sein Heldenbegriff sich von dem üblichen entfernt und sich dem Heiligenbegriff nähert —, daß es auf das

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen II, S. 9.

Innen ankommt, auf die Überlegenheit des Gemütes gegenüber Welt und Leiden, die sich schwersten äußeren Lagen gegenüber als Weltüberwindung zu erweisen hat. Hier ist Carlyle's Heldenauffassung vergleichsweise heranzuziehen, die gewiß auch auf Stein gewirkt hatte. Stein nennt Carlyle sicher nicht umsonst den „großen Seher des Vergangenen".[1] Carlyle sah in dem Helden nicht den Mann der großen Taten, sondern vielmehr den weisen und würdigen Menschen, der „durch den Schein der Dinge hindurch in die Dinge selbst sieht".[2] Diese Einsicht in die Dinge und Verhältnisse — in Steins Sprache die Kraft und Überlegenheit des Gemütes — ist tatsächlich der Grundzug in allen Helden Steins. Sie bewährt sich in den großen Feldherren, deren Wille auf Macht in dieser Welt geht, wie in den schlichten Helden des Alltags, dem Schulmeister und dem Arbeiter in der Brauerei. Sie bewährt sich in den christlichen Helden Katharina, Luther, Bach vollendeter als in den antiken, da sich in ihnen die Weltüberwindung im Dienst einer überpersönlichen Idee verwirklicht. Sie bewährt sich am vollkommensten im Heiligen. So ist der Held tatsächlich als Vorstufe des Heiligen, der Heilige als vollkommener Held aufgezeigt. Es ist nun nicht gesagt, da der Held von Stein vor allem im Leiden dargestellt wird, daß der Held der Tat für ihn überhaupt ausgeschaltet wäre. Dafür zeugen sein Alexander, sein Hannibal, Luther und Friedrich der Große ebensogut wie der Brauknecht. Aber mit der Tat des Helden ist notwendig das Leiden verknüpft, und eben in ihm wird die höhere Natur des Helden erst vollends offenbar. Die Tat ist gewissermaßen Vorstufe, über die in der entscheidenden Situation, in die Stein den Helden hineinstellt, nicht mehr geredet wird.

Die Tat als Vorbedingung, das Leiden als Auswirkung des heldenhaften Charakters, das zeigen vor allem

---

[1]) H. v. Wolzogen, B. Bl. 1888, S. 69. [2]) Th. Carlyle, „Über Helden und Heldenverehrung", S. 89.

auch diejenigen von Steins Heldengestalten, die den Heiligen am nächsten stehen oder sie erreichen: „Katharina",[1] „Karl Ludwig Sand"[2] und „Luther" (1507)",[3] die deshalb etwas eingehender zu würdigen sind.

Gerade das Leben der hl. Katharina ist von Taten erfüllt, die sich sowohl in der Stille in Werken der Barmherzigkeit bezeugen wie weithin sichtbar in politischen Missionen für den Papst. In jeder Hinsicht erweist sie sich als ein Held, tapfer, unverzagt, leidenschaftlich, den Sinn auf das Große gerichtet, allem Niedrigen abgewandt. Aber die Kraft ihres Inneren ist größer, als daß sie sich in solchen Taten völlig auswirken könnte; es ist die Liebe zu Gott und den Menschen, die sich nie genug tun kann. In der Trennung von dem einen Menschen, der ihr wirklich nahe steht, von ihrem Beichtvater Raimund, bewährt sich die Tiefe und Macht dieser allumfassenden Liebe. Sie verkehrt den äußeren Zwang der Trennung, unter dem beide leiden, zur Freiheit der Entschließung und hebt damit die Trennung auf. „Gehe dahin in Ketten und Banden der Liebe! Wisse und glaube: wie nicht Stricke und Nägel, sondern die Liebe den Heiland am Kreuz hielt, so scheidet uns kein fremder Zwang, sondern ein liebender Wille und Wunsch; dann trennen uns auch all die Fernen nicht — sondern siehe, so bindet uns Liebe, so eint sie uns, die wir voneinander sind".[3] Diese Liebe ist auch mächtig über die letzte Trennung, über den Tod hinaus.

Dasselbe Evangelium der Liebe predigt Sand, der Mörder Kotzebues. Nicht die Tat, die er verübte, macht ihn zum Helden, sondern die Gesinnung, aus der sie entsprang, und die sich durch schwerste Tage körperlichen und seelischen Leidens bis in den Tod auf derselben Höhe erhält. Nicht der Mörder, nicht der verstiegene Schwärmer offenbart sich in den letzten Gesprächen des zum Tode Verurteilten, sondern einer, der, um „das Überschwengliche im Leben" zu

---

1) H. v. Stein, Ges. Dichtgn. II. 2) Ders., ebenda III. 3) Ders., ebenda II, S, 156.

verwirklichen,[1] keinen anderen Weg gehen konnte, der ihn bewußt gegangen ist und bewußt alle Folgen seiner Tat auf sich nimmt. Er handelt — und leidet als ein „sittlicher Held". In Kotzebue sah er das Böse mächtig. Unerschütterlich ist sein Glaube an den Sieg des Guten. Aber er war überzeugt, daß es einen Menschen geben muß, der zu diesem Siege beiträgt, indem er sich opfert. So entschließt er sich zu der Tat, und der von „heiliger Freude am Leben"[2] Erfüllte schied sich damit vom Leben. Das ist eine Abkehr vom Leben, ein Anderswollen, das mit Verzweiflung am Leben nichts zu tun hat und das wahrlich aussprechen darf: „Wir scheinen die Welt zu fliehen . . . beherrschen sie aber".[3] Das treibende Element in allem Tun Sand's ist die Liebe: ursprünglich die Liebe zum Ideal, die sich zur Liebe zu allen in diesem Ideal Verbundenen auswächst. Aus ihr heraus muß er handeln, er muß, sich für die anderen opfernd, den Mord begehen, da er ihn als notwendig erkannt hat, um Übelwollen und Herzlosigkeit aus der Welt zu schaffen. Aus dem Mangel an Liebe in der Welt nimmt Sand eben die Berechtigung zu seiner Tat. Er sieht in der Lieblosigkeit eine Sünde gegen den Nächsten, die schwerer wiegt, als wenn „einer in Gottes und des Rechtes Namen öffentlich tötet". Lieblosigkeit ist „schleichender Mord", denn Liebe ist „die Lebensluft, in der wir atmen".[4] Ein Schimmer von Ruhe und Abgeklärtheit, die nur in und aus Liebe möglich sind, liegt über dem sterbensbereiten Sand: ein Vollendeter steht er vor uns, mehr Heiliger als Held.

Leiden und Liebe in ihrer notwendigen Verknüpfung, das macht auch den Gehalt des dramatischen Bildes aus, das den jungen Luther, den werdenden Reformator, zeigt. Er verzweifelt daran, Gott finden zu können. Nicht Möncherei, nicht Kirchenglaube, nicht die Offenbarungen der Natur haben ihm bei seinem Suchen helfen können. Von dem

---

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtungen III, S. 208. [2]) ebenda S. 180. [3]) Randbemerkung Steins zu „Sand" = Poske, „H. v. Steins poetischer Nachlaß", B. Bl. 1889, S. 268. [4]) H. v. Stein, Ges. Dichtgn. II, S. 204.

Irrweg äußeren Suchens befreit ihn ein Hinweis Bruder Bernhards, daß „die große und unsagbare Macht, die allen Dingen ihren Sinn verleiht",[1] auch in der Seele des Menschen ist. Wenn sie sich weitet und alles Leiden, fremdes wie eigenes, umso inniger und tiefer erfaßt, so ist das der Weg zu Gott. In der Seele und in ihrem Leiden ist in Wahrheit das Göttliche beschlossen. Ihre Auswirkung kann nichts anderes sein als Liebe. „Von ihr strömt Bruderliebe aus wie ein lebendiger Strom der allermächtigsten Milde. Sie selber ist — mein Bruder, es ist in dir — das Gefühl deines Elends, die Ahnung, die kein Mensch je auszusprechen vermag".[2] Hier ist dasselbe Thema angeschlagen, das später in dem Dialog „Tauler und der Waldenser" wiederkehrt: Überwindung der Welt durch Vertiefung in das Leid (nach innen) und durch Betätigung in der Liebe (nach außen hin).

---

[1]) H. v. Stein, Ges. Dichtgn. III, S. 162. [2]) Ders., ebenda S. 163.

Lebenslauf.

Ich, Käthe Marie Bruns, wurde am 14. April 1902 als Tochter des Faßfabrikanten Friedrich Bruns und seiner Ehefrau Anna, geb. Koopmann, in Brake (Oldbg.) geboren. Ich besitze die oldenburgische Staatsangehörigkeit und bin evangelisch-lutherischen Glaubens.

Von Ostern 1908 bis Ostern 1911 besuchte ich die Vorschule der Realschule meines Geburtsortes und trat dann in die Sexta der Realschule ein. Nachdem ich die Reife für Obersekunda erlangt hatte, besuchte ich bis zum Abiturium, das ich Ostern 1920 ablegte, die Oberrealschule in Oldenburg (Oldbg.).

Die beiden folgenden Jahre war ich im Haushalt meiner Eltern tätig.

Vom Sommersemester 1922 bis zum Wintersemester 1922/23 studierte ich an der Universität Halle, im Sommersemester 1923 und Wintersemester 1923/24 studierte ich in Marburg, Sommersemester 1924 in München, Wintersemester 1924/25 in Berlin, vom Sommersemester 1925 bis Wintersemester 1926/27 in Marburg. Krankheitshalber gab ich das Studium im Frühjahr 1927 auf.

Das Rigorosum bestand ich am 28. November 1928. Seit Mai 1929 bin ich in Braunschweig verheiratet.

Meine Studienfächer waren Deutsch, Englisch und Geschichte. Meine hauptsächlichen akademischen Lehrer waren in Marburg die Herren Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Elster, Prof. Dr. Wrede, Prof. Dr. Deutschbein und Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Busch †.

Ich bin ihnen zu aufrichtigem Dank verpflichtet.